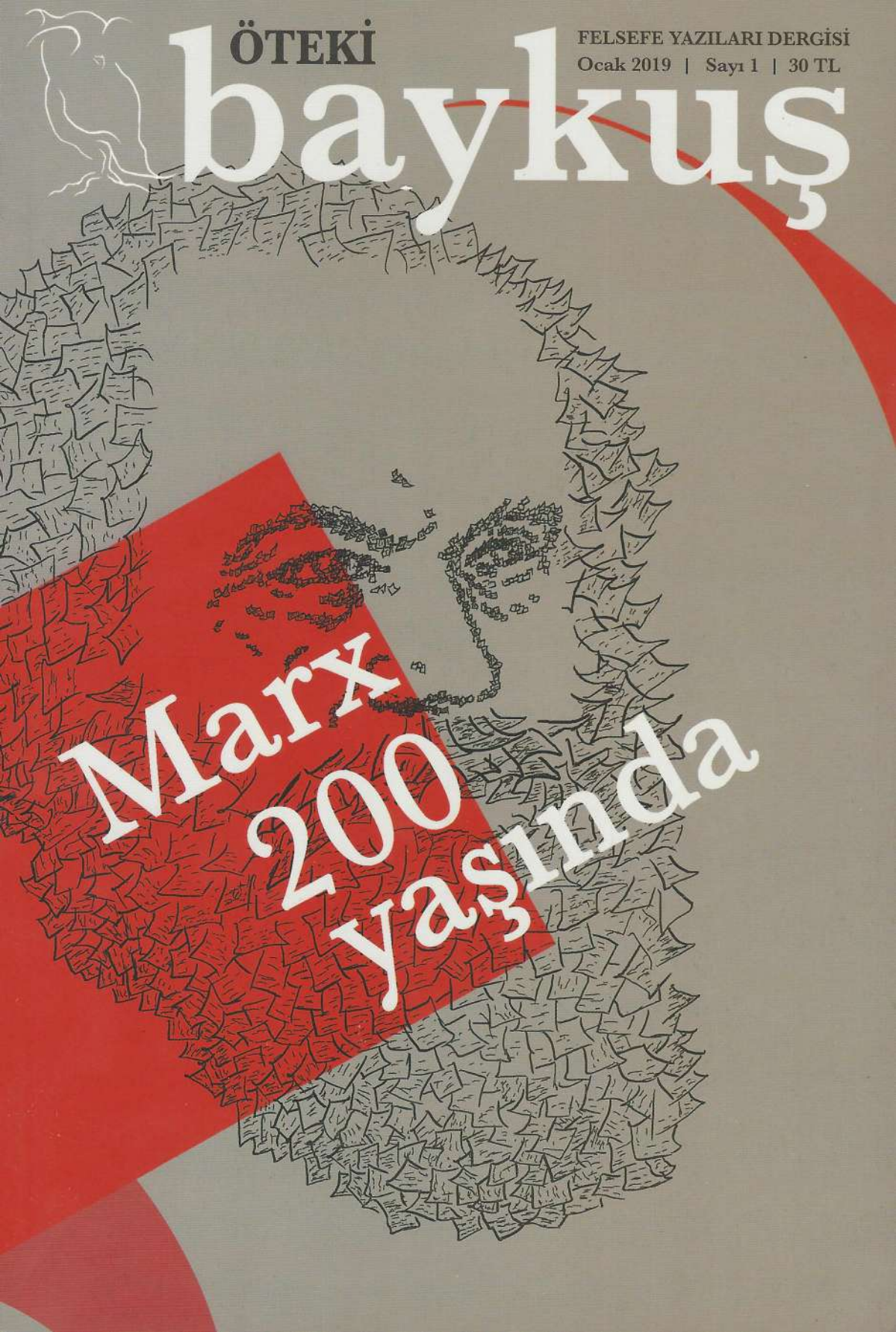
ÖTEKİ

baykuş

FELSEFE YAZILARI DERGİSİ
Ocak 2019 | Sayı 1 | 30 TL



Marx 200 yaşında

ÖTEKİ baykuş

FELSEFE YAZILARI DERGİSİ

ÖTEKİ BAYKUŞ
Felsefe Yazıları Dergisi
Ulusal hakemli dergi
(Yılda üç sayı olarak yayımlanır)
ISSN: 2667-6141

İmtiyaz Sahibi
Öteki Yayıncılık Dağıtım
Pazarlama San. ve Tic. Ltd. Şti.

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Kenan Mutluer

Genel Yayın Yönetmeni: Güçlü Ateşoğlu

Editör: Kurtul Gülenç

Editör Yardımcısı : Kenan Mutluer

Sayı Editörleri: Engin Abat, Cemal Benzer

Logo ve Kapak Tasarımı: Hamza Akın

Mizanpaj: Özgür Yurttaş

Baskı ve Cilt: Ceylan Matbaası
Maltepe Mah. Davutpaşa Cad. Güven İş Merkezi B Blok No: 318
Tel: (0212) 613 10 79

Yayın Kurulu: Engin Abat, Mehmet Barış Albayrak, Bekir Aşçı, Mete Han Arıtürk, Güçlü Ateşoğlu, Mert Aydın, Seçim Bayazit, Cemal Benzer, Sercan Çalcı, Bülent Eken, Kurtul Gülenç, Kağan Kahveci, Tufan Karaağaç, Kenan Mutluer, Çağatay Özyürek, Murat Turan, Damla Uçak, Iraz Yaşar, Berna Yıldırım, Ferda Yıldırım.

Danışma Kurulu: Cemal Bâli Akal, Taylan Altuğ, Kubilay Aysevener, Siyaveş Azeri, Metin Bal, Çetin Balanuye, Nami Başer, Nihal Petek Boyacı, Eylem Canaslan, Arif Çağlar, Elif Çırakman, Erdem Çiftçi, Hakan Çörekçioğlu, Zeynep Direk, Mehmet Elgin, Ersin Vedat Elgür, Aydın Gelmez, Ali Osman Gündoğan, Hakkı Hünler, Tarık Necati Ilgıcıoğlu, Gürol Irzık, Nazile Kalaycı, Cem Kamözüt, Onur Kartal, Levent Kavas, Eyüp Ali Kılıçaslan, Önder Kulak, Kaan H. Ökten, Yusuf Örnek, Utku Özmakas, Barış Parkan, Devrim Sezer, Deniz Soysal, Ahu Tunçel, Saffet Murat Tura, Ertuğrul R. Turan, Alper Türken, Meryem Uçar, Ali Utku, Erdoğan Yıldırım.

Abonelik Koşulları:
Yurt İçi Abonelik Ücreti: 80 TL (Yılda 3 Sayı) - Kurumsal Abonelik: 110 TL
Yurt Dışı Abonelik Ücreti: Avrupa için 75 €; ABD için 80 $

ÖTEKİ YAYINEVİ
Eğitim Mah. Saygı Sok. Selimoğlu Sitesi17 A Kadıköy / İstanbul
Tel: 0216 405 25 22 - e-mail:otekiyayinevi2018@gmail.com

SAYI 1

İÇİNDEKİLER

11 ARİF ÇAĞLAR
Marx'ın Umduğu Devrim

33 SERCAN ÇALCI
Marx ve Emeğin Zamansallığı:
***Clinamen*den Özgür Zamana Bir Problematiğin Taslağı**

55 SAFFET MURAT TURA
Bugün Marx: Postmodern Eleştiriyi Ne Ölçüde Ciddiye Almalı?

83 ERSİN VEDAT ELGÜR
"Felsefenin Gerçekleşmesi" I ya da "Rüyaların Gerçekleşmesi"ne Karşıt Bir Yorum: Spinoza, Kant, Hegel

107 KAĞAN KAHVECİ
Marx'ın Transendental Şiiri I

131 EYÜP ALİ KILIÇASLAN
Feuerbach Üzerine Tezler'de İdealizm V:
11. Tez'de İdealizmin ya da Hegel'in Etkisi

171 SEZER KARAGÖZ
Marksizmde İnsan Doğası Kavrayışı: 6. Tez mi, 11. Tez mi?

191 SİYAVEŞ AZERİ
"Erekler Krallığı" ve Özgürlüksüzlük Durumu:
Ahlâk Metafiziğinin Olanaksızlığı Üzerine

207 IRAZ YAŞAR
Marksizmde Ahlâk Sorunu

225 SEVİNÇ TÜRKMEN
Marx'ın Eko-Ontolojisi ve Özgürlük Sorunu

245 ÇAĞATAY ÖZYÜREK
Marx: "Ahlâksız Devrim"in Sınırlarında Bir Filozof

257 NEFİSE BARAK
Marx ve Eleştiri

271 ÖNDER KULAK
Marx'ta Mülkiyet Kavramının Çözümlenmesi

281 FERDA YILDIRIM
Faydacılık Eleştirisi Bağlamında Marx'ın Post-Kapitalist Toplum Tasavvurunda Mutluluğun İmkânı Üzerine

YENİDEN...

Yeni, öteki bir *Baykuş*'a ihtiyaç hâsıl oldu. Bunun görece nedenleri sayılabilir; fakat yetersiz, eksik ve geriletici olur. Felsefe ilerleyen bir bilgidir, çağın düşündüğünün aksine. Dolayısıyla, işlerimizi ve günlerimizi, ezelî-ebedî olanda bir gerileme ya da yer tutmak olarak düşünmek yerine, o ezelî-ebedî olanda bir pay daha olmak adına ilerletmek, geliştirmek istediğimiz için yedi yıl sonra tekrar bir nefes olmak istedik.

Bu hem bir süreklilik hem de kopuştur, korunarak-aşılanı inkâr etmeden. Heyecanımızın sönümlenmemiş olmaması, bilâkis daha da artması, ara verdiğimiz yılların hesabıdır, eklenerek çoğalmamızdır. Haklı bir çoğalma tarihe kalır, bunun izindeyiz. Büyük lâfların unutulduğu bir çağda, büyük lâflara imkân tanıyan neyse, onun ardındayız. Gelgelelim sadece lâf değil, hakikate sirayet eden kavramın peşindeyiz. Kavramsa bütünlük, somutsa hisse teşne olan... Bir büyük dünya kavramını kuran felsefenin, "tören zamanlarında üste giyilen, tören bitince üstten çıkarılan" bir şey olmadığını bilenleriz.

Olumsuzlamanın belirleyici gücünü müdahil kılarak, daha önce de dediğimiz gibi hakikî tartışmalara vesile olan ve taş üstüne taş koyan bir gelecek inşasına çabalayarak, sadece bir felsefe dergisi yayımlamak değil, felsefî düşüncenin üzerinde atalet oluşturan kara bulutları ortadan kaldırmak istiyoruz. Felsefe bir coşku, felsefe bir heyecan, ileriye doğru bir atılım ve nesnesini ele geçirmek değilse nedir ki? Felsefenin tüm akışının, hep beraber o genel büyük denize akması için bu coşkuyu, heyecanı, ileriye doğru atılımı ve nesneyi ele geçirmeyi sağlaması, ökseye yakalanmış bir kuş olmaktan çıkması gerekir.

Kavram ile gerçeklik arasında kat edilmesi güç olan süreç, bu sürecin meşakkati, çilesi, sabrı, umutsuzluğu ve aşılması, hep bir ve aynı büyük denize döküyor bizi. Hep orada yıkanıyoruz ve onunla sarhoşuz. Felsefe, hakikat olma arzusundan hiçbir zaman geri düşmüyor...

Güçlü Ateşoğlu

ÖTEKİ BAYKUŞ'TAN...

Hamlet'in "Beşinci Sahne"sinde Shakespeare, "zamanın çivisinin çıktığı"-nı söyler, "zıvanadan ya da çığırından çıkan zaman!" Şimdi olduğu gibi Marx'ın yaşadığı çağda da zamanın çivisinin çıktığını, tarihte belki de hiç olmadığı kadar kırılmalar yaşandığını biliyoruz. Öyle ki, Eagleton'ın deyişiyle, "*Komünist Manifesto* [gibi on dokuzuncu] yüzyılda yazılmış olan en etkileyici metin" çıkabilmiştir. Bu etkiyi biz sadece on dokuzuncu yüzyılda başlayıp gelişen ve yirminci yüzyılda devam eden çalkantılı uzun iki yüzyıl boyunca değil, hâlihazırda yaşadığımız yüzyıl içerisinde de görüyoruz. Batı-Doğu ya da modern-postmodern gibi ikilikler üzerinden ahlâkî pozisyonlar kapma sahte mücadelesinin arkasında kapitalizmin ve en genelinde teori denen etkinliğin kriziyle karşı karşıyayız. Bu krizin adını koyan ve sanki mevcut düzen ezelî-ebedîymiş gibi düşünülmesini ve benimsenmesini motive eden nedenlerin birer sonuç olduğunu, dolayısıyla bu kavramsallaştırmanın nesnesinin tarihsel olduğunu söylediği için Marx değerlidir.

İnsanın ve içinde yaşadığı dünyanın kutsallığının ortadan kaldırılması, yeni bir insan, yeni bir dünya mefhumunu beraberinde getirir. Düşünce tarihini hep bir "süreklilikler ve kopuşlar" olarak düşündüğümüzde, Marx'ın öğretisinin kendisinden çıktığı düşünce geleneğinin hemen her alanda hem izlerini taşıdığını hem de ondan koptuğunu söylemek mümkün. Felsefesinde gerçek bir tarihselliğin olduğunu söylemenin yeri burası olsa gerek. Ona kadar filozoflar, ideal-sonsuz bir tarih içinde düşüncelerinin ana hatlarını örerken, Marx bu ideal-sonsuz tarihin ilâhî olanla ilişkisini kesmiştir. İnsan-dünya, insan-insan, insan-tarih ilişkisinde dolayımı sağlayan şeyin bizatihi insanın toplumsal dünyası olduğu gerçeğini öne sürmüştür. İnsanın dünyasının tinsel (*geistig*) anlamda âhenk içinde ya da mükemmel olmadığını söylemesi, bu dünyanın sadece maddî olduğunu söylemek ve de insanın kendisiyle, diğer insanlarla ve dünyayla ilişkisinin parçalanmışlığının ya da bütünlüğün geride kalmışlığının üzerine bir moloz yığını daha atmak anlamına gelmemektedir. Marx'ın doğru alımlanması, onu salt bir ideoloji ortaya koyuyor olarak görme kolaycılığının ötesine düşer. Ondaki Spinoza'nın, Vico'nun, Fichte'nin, Alman Romantizminin ve Hegel'in bir kazı çalışması sonrasında bulunması, zamanın çivisini yeniden yerine oturtmaya eştir.

"Her belirlemenin bir olumsuzlama" olduğu gibi, "her olumsuzlamanın da bir belirleme" olması, varlık alanını aşan hiçbir şeyin olmaması, dolayısıyla tüm ilişkilerin içkin bir düzlemde seyri, bu seyrin kendisinin toplumsal ve tarihsel olması, insanın ancak ve sadece oluşturmuş/kurmuş olduğunu hakikî olarak bilebilmesi, tarihin kurumların, özel mülkiyetin vb. tarihi oluşu, ben ile ben-olmayan/öteki ilişkisinin benin sonsuz bir etkinliği ve eylemi yoluyla her türden sınırı aşma itkisini doğuracağını, düşünmenin bir eylem olduğu gerçeği, tinselcilik/spiritüalizm ile materyalizm tartışması ve bunun toplumsal, dinî ve felsefî alandaki yansımaları, burjuva toplumu/sivil toplum eleştirisi ve en nihayetinde "olumsuzlama", "dolayım" ve "ilişki"nin düşüncenin her alanında diyalektik yöntemi işletmesi, Marx'ın felsefesinin bütünlüğünü oluşturan fakat ondan önceki felsefî gelenekten bakiye kalan öğelerden en önemlileri olarak kavranılabilir.

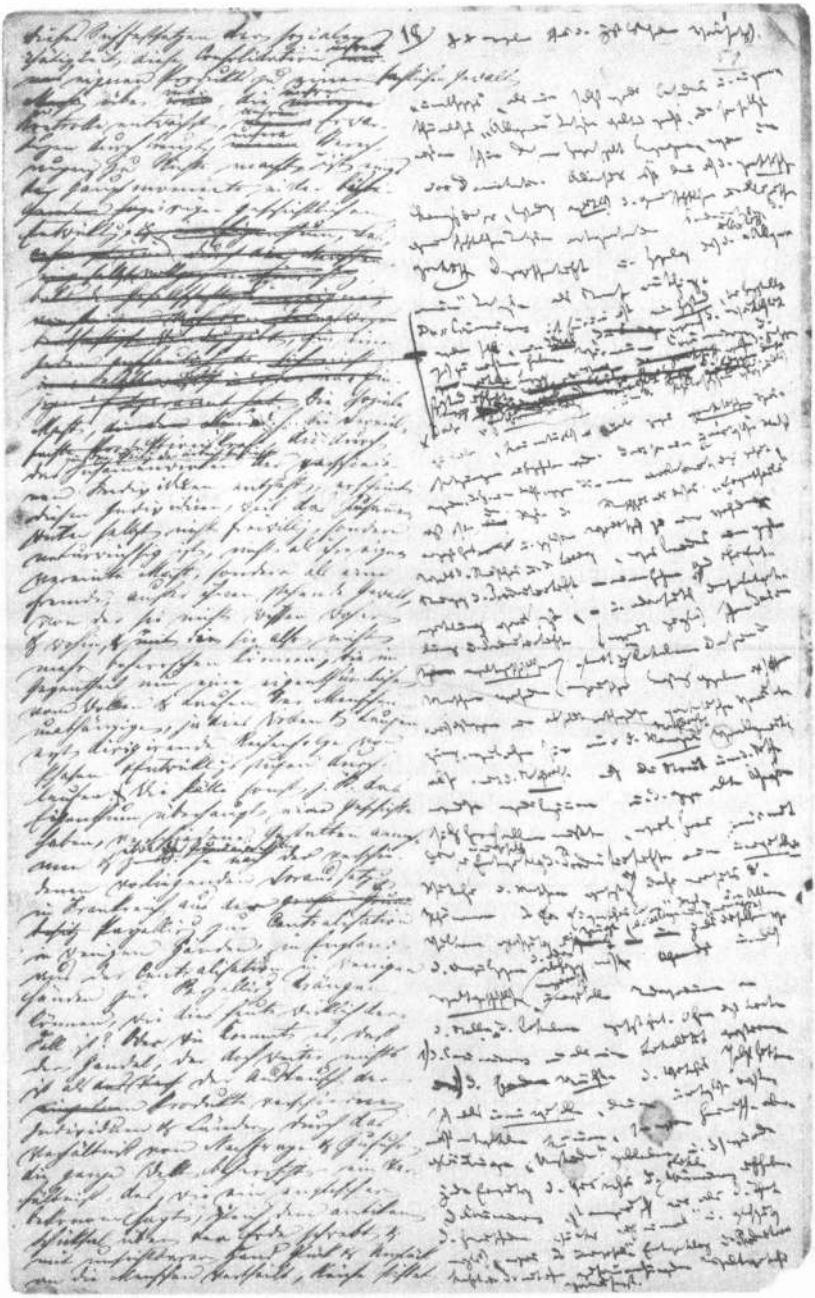
Düşüncelerini örtük olarak belirttiğimiz filozoflar, varlığı bir bütün olarak ele alan filozoflardı. Varlığın bütünlüğü ya da birliği, aynı zamanda varlığın hakikati problemini de beraberinde getiriyordu. Varlığın birliği, bütünlüğü ya da hakikati neden önemlidir? Varlık alanının tamamının bilinemeyeceği yönündeki kuşkucu, agnostik eğilimlere karşı düşüncenin, felsefenin, bilimin önemini göstermek için önemlidir. Bu dünyada meydana gelenlerin dışında başka bir dünyanın olmadığını her gelişmeyle ispat etmek için önemlidir. Gizemli ya da mistik gibi görünen her şeyin ancak ve sadece insan eliyle ve insan sayesinde oluşturulduğunu söylemek için önemlidir. İçkinlikçi bir dünya düşüncesi kibri çağırmaz, mütevazıdır; sadece boş kuruntuların düşmanıdır.

Dolayısıyla, Marx'ı bir filozof olarak görüyor ve felsefî gelenek içerisinde anlamlandırılmasının felsefede problem bilincini –elbette olumlu yönde– artıracağını düşünüyoruz. Marx'tan sonra bilim, sanat, tarih, hukuk, etik, dilbilim, edebiyat ve pek çok alan kendisine onunla milât bulduysa, bu alanlar arasındaki karşılıklı ilişkiyi ortaya koyacak olan da felsefedir. "Bilmiyorlar ama yapıyorlar" diyordu Marx, proletarya için. Bize düşen görev, bir bütün olarak dünyayı anlamak, yorumlamak, yani bilmek, kavramak ve onu değiştirmektir. Bu bir ütopya değil, umudun gerçekleşmesidir. Kişinin kendisiyle birliğini oluşturmak için kendisini gerçekleştirmesi ile toplumsal ve tarihsel ölçekte umudun gerçekleşmesi arasında çelişkili fakat zorunlu bir ilişkinin olması, Marx'ın dediği gibi "spekülatif beygiri koşturma"yı zarurî kılmaktadır.

Kurtul Gülenç – Güçlü Ateşoğlu
Göztepe – Altunizâde / Aralık 2018

Yazılar için çağrı

Öteki Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi, dört ayda bir (Ocak-Mayıs-Eylül) yayımlanan bir felsefe dergisidir. Felsefenin toplumsal hayata sokulabilmesini ve düşünce geleneğimiz içerisinde eleştirel bir düzlemin güçlendirilmesini amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda her sayımızda bir dosya konusuna yer verilebileceği gibi, dosya dışı makaleler de yayımlanacaktır. Bununla birlikte, herhangi bir dosya konusuyla örtüşen ya da dosyada yayımlanmış bir yazıyla tartışma yürütmek üzere yazılmış makaleler daha sonraki sayılarda yer alabilirler. "Marx 200 Yaşında" başlıklı dosyayı içeren bu ilk sayımızdan sonraki ikinci sayımızın dosya konusunun "Hegel: Hakikat, Çelişki, Yaşam", üçüncü sayımızsa "Alman Romantizminin Şafağı" olacağını duyurmak isteriz. İkinci sayı için gönderilmesi plânlanan yazıların 1 Mart 2019, üçüncü sayı için olanlarınsa 10 Temmuz 2019 tarihine kadar otekibaykusdergisi@gmail.com e-posta adresine yollanması gerekmektedir. Gönderilen yazılar, bu tarihlerden itibaren hakemlik süreci işletilerek değerlendirilecektir.



"Alman İdeolojisi (Die deutsche Ideologie). 1. Cilt. 1. Bölüm." elyazmasında 18. sayfada sol sütunda Engels'in elyazısı, sağ sütunda Marx'ın elyazısı. Arif Çağlar'ın "Marx'ın Umduğu Devrim" başlıklı yazısının sonunda Marx'tan alıntılanan paragrafı göstermektedir.
"Karl Marx - Friedrich Engels - Gesamtausgabe (MEGA) Probeband. Editionsgrundsätze und Probestücke (Deneme cildi. Edisyon ilkeleri ve deneme parçalar). Berlin, 1972" başlıklı kitabın ekindeki tıpkıbasımdan alınmıştır.

ARİF ÇAĞLAR

Marx'ın Umduğu Devrim*

Marx'ın günümüze kalan yazılarını anlamak için önce Marx'ı kendisini anladığı gibi anlamak gerekir. Bütün yazarlar için geçerli olan bu ilk adım her türlü eleştiri ve eleştirel mesafenin ilk adımıdır. Marx'ın *devrim*den ne kastettiğini anlatmak isterken bunu yapmaya çalışacağım. Bunun sıkıcı olabilecek iki yanı vardır. Birincisi, Marx'ın ölümünden 125 yıl sonra aradan geçen zaman içinde Marx'ı okuyanların yaptığı renkli yorum ve eleştirilere yer vermemiş olacağım. İkincisi, özellikle 2008 krizinden sonra canlanan bir Marx rönesansı oldu: "Marx haklıydı" sözü Avrupa'nın en sağdaki ciddiye alınır gazetelerinin bile manşeti oldu. Kapitalist dünyanın içine yuvarlandığı çaresizlik içinde, ki aradan geçen 10 yıl içinde bu kriz bazı yerlerde aşılmışsa da genel olarak sürmektedir, "Marx yanıldı" dalgasının ardından "Marx haklıydı"

---

* Bu metin 9 Kasım 2017 tarihinde MSGSÜ Felsefe Bölümü'nün düzenlediği "Devrimin 100. Yılında Devrim ve Marx Konferansları" dizisinin 2. toplantısında yaptığım konuşmanın basılması için çok az değişiklikle düzenlenmiş şeklidir. Hazırladığım metni konferansta okuyarak sunmamış olduğum için konferanstaki konuşmam bu metinden kısmen farklı olmuş olabilir ama ana hatları aynı kalmıştır. Konuşmada olduğu gibi bu metinde de mümkün olduğunca az alıntıya yer verilmiştir. Çok az sayıdaki alıntı ya da içerik olarak işaret edilen yerler için kaynak alıntıyı izleyen dipnotta eser, cilt ve sayfa sayısı olarak gösterilmiştir: *MEW* (*Marx-Engels Werke und Briefe*, Berlin, 1958-1968). Marx'a ait olduğu için metinde tırnak içine alınmış olan ve yaygın olarak herkesin bildiği kavram ve ifadeler için kaynak göstermeye gerek olmadığını düşünüyorum –Metindeki kimi sözcük ve yazım şekili dergi redaksiyonunun sözcük seçimi ve yazım şekline uydurulmuştur.

manşeti bir tür günah çıkarma olmuştur. Kapitalizmin krizlerinde böyle nidalar yeni bir olgu değildir ve Marx'ın Londra'daki *Victoria Station*'da gişe memurluğu işine başvurmasına neden olan 1857/58 krizinden beri kapitalist dünya sık sık krize girmektedir. Eski Dünya Bankası Başkanı Joseph Stiglitz'in 2008 krizi üzerine yayımladığı *Free Fall* (*Serbest Düşüş*) kitabında yazdığı gibi, dünyamızda ekonomik kriz artık 1929 krizi gibi büyük dramatik olaylar şeklinde değil, sürekli krizler olarak yaşanmaktadır.

Sermaye ve üretim araçları üzerinde mülkiyet hakkı olmayan geniş çalışanlar kesimiyle on dokuzuncu yüzyıldakinden çok daha karmaşık bir yapı içindeki gelişmiş kapitalizmin yeryüzünde egemen olmadığı hemen hemen hiçbir yer bırakmamış olması günümüzde Marx'ın düşüncelerini eskisinden daha güncel kılmaktadır. Kondratyev'in kriz periyotları ve Stiglitz'in çok daha fazla sayıdaki krizleri bir yana, Marx için kapitalizmin krizi her gün milyarlarca kez tekrarlanıyordur, çünkü kullanım değeri olarak üretilen bir şeyin değişim değeri olarak tedavüle giriyor olması zaten krizin ta kendisidir.

Krizler ve benzeri konulardan biraz daha fazla bildiğimi sandığım bir konu olarak Marx'ın felsefesini, "Marx'ın Umduğu Devrim" başlığı altında, Marx'ın etkisinde kaldığı düşünce dünyasının çerçevesi içinde anlatmaya çalışacağım. Marx yazdıklarında ele aldığı konular açısından birçok değişik yaklaşım ve başlıkla anlatılabilir ama ben seçtiğim bu çerçeveyle Marx'ın düşünce dünyasındaki en merkezî, neredeyse yazdıklarının hepsinin türetilebileceği temel bir temayı ele aldığımı düşünüyorum; çünkü Marx ilk yazılarını yazmaya başladığı 1843 yılından öldüğü 1883 yılına kadar, 40 yıl boyunca, devrimden başka bir şey düşünmemiş, devrimden başka bir konu üzerine yazmamıştır. Buna rağmen devrim konusunda Marx'ın yazdıklarının hiçbir yerde toplu olarak bulunmadığı, ancak bütün yazdıkları içinde dağınık bir şekilde mevcut olduğu ve ancak epey zahmetli bir çalışmayla bunları bir araya getirip kendisinin geriye bırakmadığı bir devrim teorisinin derlenebileceği ve bu eksikliğin gereksiz tartışmalara yol açarak sosyalist ya da komünist devrim yapacakları zorladığı çokça ileri sürülmüştür.

Bunun tersinin geçerli olduğunu düşünüyorum ve bunu da elbette birçok Marx okuru ve yorumcusuyla paylaşıyorum: Marx'ın tüm yazdıklarında kapitalizmi aşacak devrimden başka bir konusu olmamıştır. Bu konuyu buradaki sınırlı hacim içinde her yanıyla ve bütünüyle tatmin edici bir şekilde sunamayacağım açıktır. Seçtiğim anlatım yolu şu olacak: Marx'ın en çok eleştiri ve tartışma konusu olan temel bir kavramını felsefî temelleri üzerinden açıklamaya çalışacağım ve öyle sanıyorum ki bu ana hat üzerinden Marx'ın diğer konuları için yeterince ipucu verilmiş olacak.

Dikkatli bir Marx okuru (konu Marx üzerine olduğu için Marx'ın yakın düşünce ve çalışma arkadaşı Engels'i konu dışı bırakıyorum) Marx'ın tüm insanlar için nihaî olarak özgürlüğü yaşanabilir kılacak yeni bir toplum yapısı arayışı

ve bunun için gerekli olan devrimden başka konusu olmadığını hemen görür. Marx'ı bazıları ekonomi teorisyeni, bazıları teknoloji felsefecisi, bazıları barikatlarda bir isyancı, bazıları kavgacı bir gazeteci olarak nitelemiştir. Oysa Marx'ın yazdıkları dikkatle okunursa bütün bu nitelemelerin aslında tek bir soruya işaret ediyor olduğunu görmek zor değildir: İnsanların tümünün gerçek anlamıyla özgür olabilmesi nasıl mümkündür? Marx'ın sorusu ve tüm yaşamı boyunca üzerinde çalıştığı konu budur. Dolayısıyla bu anlatımın adımları da Marx için devrimin ne olduğu, niçin olması gerektiği ve Marx'ın devrimden ne beklediği bölümlerinden oluşuyor.

Bu konulara girmeden önce Marx'ın en genel şekliyle yaptığı şu durum tespitine işaret etmek gerekiyor. Birincisi, Fransız Devrimi özgürlük vaat etmiştir ama burjuvazinin zenginleşmesinin ötesinde işçi kesimine ve geniş halk kesimine zenginlik ve özgürlük getirememiştir; bunun doğurduğu tatminsizlik bir yanıyla gereksinimlerin giderilmesindeki eşitsizlik, diğer yanıyla *mutsuz bilinç* olarak Hegel'in felsefesine de yansımıştır. Bunun da ötesinde özgürlük bayrağıyla yola çıkan burjuva devrimi hükümetleri bir baskı rejimine dönüşmüş, Fransız Devrimi'nin bayrağına yazdığı *liberté, égalité, fraternité* (özgürlük, eşitlik, kardeşlik) yerini *Infanterie, Kavallerie, Artillerie*'ye [piyade, süvari, topçu (ateşi)] bırakmıştır (Marx, *Louis Napoléon'un 18 Brumaire'i*). Fransız Devrimi'ni izleyen 1815, 1830, 1848 ayaklanmaları ve devrimleri Fransız Devrimi'ni ciddiye alan ve sürdürmek isteyen zihniyetin ürünüdür. İkincisi, özgürlük meselesinin özel mülkiyetle ilişkisi İngiliz siyasal iktisadiyatında incelenmiş ve temellendirilmiş bu önemli bilgiyi Hegel felsefeye aktarmıştır. Hegel özel mülkiyetin rekabetçi, yıkıcı ve yoksulluğu artırıcı aksaklıklarının temel bir doğum hatası olmadığını ve görülen aksaklık ve eksikliklerin, özgürlük fikrinin doğru şekilde kavranarak Hıristiyanlığın Protestan yorumuyla gireceği izdivaç içinde hâlledilebileceğini ve Fransız Devrimi'nin, yurttaşında ve devletinde özgürlük ilkesi olarak gerçekleştiğini *Hukuk Felsefesinin Anahatları*'nın "Önsöz"ünde ilân etmiştir: "[A]klî olan gerçektir, gerçek olan aklîdir."

Marx'ın itirazı özgürlüğün özel mülkiyet üzerine kurulu olmasınadır. Marx bu nedenle insanlığın asla özgürlüğe ulaşmadığı, Hegel'inki gibi bir iddianın sadece bir yanılgı, yanılsama, mal mübadelesi ve sermaye egemenliğinde sürekli olarak toplumsal pratik içinde üretilen insanın kendisine yabancılaşması sonucunda zihinlere yansıyan bir yanlış bilinçten başka birşey olmadığı kanısındadır ve sergilenen sefaletin ve esaretin reformist bir rötuşla giderilemeyeceğini; burjuva toplumunun, verdiği sözlerin ve beslenen umutların tersine, taşıdığı temel doğum hatasından kurtulamayacağını iddia etmektedir. Marx, Hegel'in kavramsal olarak olgunluğa ve *mutlağa* erdiğini iddia ettiği özgürlük kavramının temelindeki özel mülkiyetin somut bir toplumsal pratiğin, kapitalist hür piyasa ekonomisinde mal mübadelesinin incelenmesiyle özgürlük ile özel mül-

kiyet arasındaki uzlaşmaz çelişkinin açığa çıktığını ileri sürmektedir. Marx'ın analizini yapmak istediği temel toplumsal pratiğe ait kavramların bir bölümü Hegel'le, diğer bölümü Feuerbach'la ilgilidir. Marx'ın tüm felsefesi bu iki ayak üzerine kuruludur ve Marx'ın düşünce yapısını anlamak ancak bu iki felsefeyi anlamakla mümkündür.

Marx'ta Hegel ve Feuerbach

Marx her ikisi de devrimden yana olan Hegel ve Feuerbach'ın düşünce dünyasından doğmuştur. Hegel Fransız Devrimi hayranı ve eleştiricisidir ve bütün eserlerini bu devrim üzerine kurmuştur. Feuerbach Fransız Devrimi hayranı olmanın zorunlu sonucu olarak komünist olunması gerektiğini düşünerek 1848 devriminde kendisini komünist ilân etmiştir. Marx'ın bu iki devrim hayranından edindiği ve kendi düşünce dünyasını üzerine kurduğu felsefenin temeli nedir?

Marx'ın en çok tartışılan temel tezi, üretim güçlerinin toplumsal üretim ilişkilerini taşıyıcı ve tarihin hareket ettirici gücü olduğu ve bunların gelişmesiyle birlikte toplumun devrimle başka bir topluma evrileceği ve bunun önüne geçilemez, tarihî bir zorunluluk olduğu düşüncesidir. Üretim gücünün ne olduğu bu tartışmanın bel kemiğini oluşturur. Soru, Marx'ın üretim gücü, üretim güçleri kavramının ne olduğu ve bunların tarihi olarak temellendirdiği materyalist tarihin ne olduğuyla ilgilidir ve çoğu kez yanlışlığı ileri sürülen temel kavramlar da bunlardır. Ve gerçekten de Marx'ın bu temel kavramlarının yanlışlığı gösterilebilirse Marx'tan geriye pek bir şey kalmayacaktır. Marx göre üretim gücü insanın en değişmez temel antropolojik sabiti, yani insanı insan yapan en temel unsurdur. Aristoteles'te konuşma yetisi ve politika olan şey, Marx'ta insanın yaratıcı ve geliştirici üreticiliğidir. Sadece üretici olmak, aynı şeyi tekrarlayarak çoğaltmak değil, Marx'ta esas olan yaratıcı üreticiliktir (üretim gücünün gelişmesi de budur) –proletarya da üreticidir ama yaratıcı değildir, yaratıcılığı yok edilmiştir. Proleter sözcüğü ilk kullanıldığı yer olan Eski Roma'da sadece üreyen, sadece çoğalan anlamına geldiği gibi, Marx'ın da birçok yerde üzerinde ısrarla durduğu tanımla, insanın insanlığından çıkarılarak doğaya indirgenişidir.

Marx için yaratıcı değil, çoğaltıcı olan üretim, makine ya da makineye dönüştürülmüş proletarya işidir, yaratıcı üretim gücüyse insanın değişmez temel antropolojik sabiti olarak insan türünün özüdür. Bunun yerine başka bir öz alınırsa, Marx'ınkinden farklı başka bir felsefe kurulur. Böyle bir felsefe mümkün müdür, bilimsel olur mu, ve hepsinden önemlisi böyle bir felsefe modern toplumun insanını ne derece açıklayabilir, bunlar ayrı konudur. Dolayısıyla *insanın özü*nden Marx'ın ne anladığını kavrayabilmek için bu kavramın Hegel ve Feuerbach'taki anlamlarını ve bu ikisi arasındaki farkla birlikte Marx'taki tanımın farkını düşünmek gerekir.

Bir şeyin özü (*Wesen, essence*), aslı, karakteristiği, kimliği, ruhu, esası, tâlî olanın tersi olarak aslî olan şey *insanın özü* olarak Platon'da insana doğuştan vergi akıl; Aristoteles'te konuşma yetisi ve toplumu kurucu yanıyla politik bir canlı oluşu; Descartes'ta "ben" olarak "kendi" olan; Hegel'de zihin ve zihniyet olarak özgürlük fikri; Kant'ta insanın akıl yetisinin bağımsızlığı, özgürlüğü, insanın kendinde oluşudur. Bu insanî öz Feuerbach'ta duyular ve hissiyat, insanın beden ve zihninin maddîliği, bireyin bedeni temelinde kavranması gereken *his*tir (*Gefühl*), yani psikolojiye indirgenmiştir. İşte bu *öz* Marx'ta yaratıcı üretim gücüdür ve insanın doğayla dolaysız ilişkisi olarak üretim güçlerinin gelişmesinin, yani insanın doğayla ilişkisindeki antropolojik bu değişmezin, toplumsal ilişkilerden çok daha temel olduğu fikridir. Buna teknoloji ve doğa bilimleri olduğu kadar insanın yaratıcılığının değişmez esası olarak, toplumsal belirlenişinin dışında tanımlanabilecek bireyin yaratıcılığı olarak, sanat da dâhildir. Bu özel tanım, Rönesans'ın ve Aydınlanma döneminin insanı tamamen doğa ilişkisi içinde anlamak isteyişinin getirdiği maddî, materyalist yaklaşımdan kaynaklandığı gibi klasik Alman felsefesinde insanı belirleyişte keşiflerden çok icatların temel boyut olmasının da eseridir. Bu açıdan özellikle İngiliz düşünce dünyasının empirik yaklaşımı ve bunun Feuerbach'taki karşılığı olarak insanın antropolojik tanımıyla duyular ve hissiyat üzerine kurulu bir varlık ve toplumsal ilişkilerin dahi doğal olarak kavranması Marx üzerinde etkili olmuştur. Ancak Marx, Feuerbach'ın İngiliz empirizmi etkisi içinde insanın tarihsel yanını ortadan kaldıran, gizleyen, göz ardı eden felsefesindeki insan tanımını eleştirmekte ve İngiliz siyasal iktisadında ortaya konulduğu şekilde değişim değerinin, toplumsal ilişki ve bunun tarihsel belirlenişi içinde anlaşılması gerektiğine, yani doğa olmayan, insanların tarih içinde yarattıkları değişebilir bir özellik olmasına benzer şekilde yaratıcı üreticilik temeli üzerine kurulu toplumsal ilişkilerin de tarihsel, değişebilir olduğuna işaret etmektedir. Marx'ın bu nedenle en çok üzerinde durduğu şey, özel mülkiyet olgusunun doğal değil toplumsal bir ilişki olması nedeniyle tarihsel oluşum olarak anlaşılması, insanlık tarihinin tüm zamanları için bir sabit olarak görülmemesi gerektiğidir.

Marx'ın, insanı belirleyen biri doğal, diğeri tarihsel (değişken) olan iki temel boyuttan çıkardığı sonuç, insanın toplumsal ilişkilerinin çok farklı şekillerde kurulabileceği ve bu farklı şekillerin hepsinin temelinde insanın o yaratıcı üreticiliğinin var olduğudur. Kapitalist burjuva toplumunun kendinden önceki toplumsal ilişkilerden farklı olarak kurulduğu özel toplumsal ilişkiler gibi, insanın antropolojik sabiti üzerine çok farklı toplumsal yapılar da kurulabilir.

Marx'a göre antropolojik sabit olarak insanın doğayla ilişkisi ve bu ilişkiyi geliştirmesi, avcı ve toplayıcıdan tarım toplumunun üreticisi ve nihayet sanayi toplumunun üreticisi olmasına kadar aynı kalmıştır ve bu üreticiliğinin temelinde en doğal ve ilkel gereksinimlerinden, kültür gibi kompleks ve sofistike ge-

reksinimlerine kadar her türlü gereksinim ve bunların geliştirilmesi ve tatmini vardır. Hegel de burjuva toplumunu çalışma ve iş kavramıyla birlikte temelde bir gereksinimler toplumu olarak tanımlamıştır ve İngiliz iktisatçılarının etkisinde "Efendi ve Kul" bölümünde yazdığı gibi gereksinimleri karşılama meselesi birtakım şeref, haysiyet gibi kategorilerin ötesinde belirleyicidir. Hegel'in *Fenomenoloji*'sinde bu bölümün bu denli ünlü olmasının nedeni, (Kojève'in Hegel yorumunu ölüm motifi üzerine kurmasını da düşünerek) Hegel'in burada bir zihin yolculuğu içinde çok açık bir şekilde toplumsal ve tarihsel bir geçişe, gereksinimlerin temel olduğu burjuva toplumuna geçişe gönderme yapıyor olmasıdır.

Hegel'in, *Fenomenoloji*'sinin izleğinde bir zihin muhasebesi olarak *insanın özü* ilân ettiği özgürlük fikrini Marx, insanın doğayla ilişkisindeki üretici yaratıcılığında, üretim gücünün geliştirilmesinde bulmuştur ve bu fark Marx'ın burjuva toplumu ötesine geçişi sağlayacak olanağı ve zorunluluğu düşünmesindeki temeli oluşturmuştur. Feuerbach'ın antropolojik materyalizmi Marx için burjuva toplumunu aşacak özü hazırlamıştır. Konu gerçekten bir öz meselesidir; çünkü Feuerbach'ın *Hıristiyanlığın Özü* kitabındaki Hegel eleştirisinde olduğu gibi, Hegel'in tarihsel mirasıyla birlikte zihinsel bir mesele olarak ortaya koymaya çalıştığı Hıristiyanlık, Feuerbach'a göre insanlar tek başlarına ele alındığında ancak onların hissiyatlarında temellendirilebilecek bir şeydir. Marx Hegel'den onun felsefesinin ve Fransız Devrimi'nin özü olan özgürlük kavramını miras olarak devralmış ama tam bir Hegelci düşünme pratiğiyle, Hegel'in *özgürlük* fikrini kurtarmak için Hegel'in *özgürlük* fikrini reddetmiştir. İlki özel mülkiyet pratiği üzerine kurulu *özgürlük*, ikincisi özel mülkiyetin yok etmeye çalıştığı *özgürlük* olarak.

Marx'ta Öz, Görünüş ve Yanlış Bilinç

Hegel'de *özgürlük*, tarihin yönlendiricisi olarak en eski tarihten beri (İsa fikrinin kristalizasyonunun öncesinde ve sonrasında) işlemektedir ama bunun taşıyıcıları *özgürlüğün* Hegel'deki mutlak oluşun bilincinde değildir; onlar Hegel'e gelene kadar bu kavramın yabancılaşmış biçimlerini yanlış bilinç olarak zihinlerinde ve eylemlerinde taşımıştır, özellikle Hegel'in bu konuyu felsefesinin temeli seçmesine neden olan Fransız Devrimi ve Devrim'in jakobenleri de dâhil olmak üzere. *Yanlış bilinç*, Marx'ta Hegel'den alınmış bir kavramdır ve Marx'ta hem malın değişim değerinin, onun özü olan değerin görünüşü değil kendisi sanılmasında hem de burjuva toplumunu komünist topluma dönüştürecek proletarya sınıfının kendi öz-bilincinde değil, yanlış bilinç içinde olması olarak açıklanır. Yanlış bilinç gerçekliğin bütünüyle kavranamayışıdır. Marx'ın bunu incelediği yer *Sermaye* adlı eserinin ilk bölümünde *değer biçimi*nin analizindedir. Marx'ın analizinde hür piyasa ekonomisinde işçi ücretinin karşılığı,

insanların zihnindeki kabulle toplumsal olarak gerekli ve yeterli ücret hâlinde tam olarak ödenmektedir. Her gün yaşanan bu âdil karşılıklılık ve hakkaniyetli alış-verişlerin toplumsal kabulü, her bireyin barış içinde yaşadığı siyaset olarak yanlış bilinçtir çünkü bu âdil karşılık ve hakkaniyet sadece görünüşte (*Schein*) böyledir ve bunun altında yatan öz (*Wesen*), işçi sınıfının geçmişte olduğu gibi günümüze kadar süregelen üretim araçlarından ve ürettiği artı-değerden koparılması, soyutlanmasıdır. İşçi sınıfı bu nedenle en temel insanî varlığı olan yaratıcı çalışma ve üreticiliğini kendi olarak gerçekleştirememekte, varlığının özünü ancak kendisine yabancılaşmış bir ilişki olarak yaşayabilmektedir. Bu nedenle çalışan sınıfın içinde bulunduğu koşulları kavraması, kendi sınıf bilincini oluşturması, böyle bir görünüşe aldanmayı sürekli olarak üreten toplumsal ilişki içinde çok zor, hatta olanaksızdır çünkü günlük yaşamın pratiği içinde algılanabilen yalnızca görünüştür. Sermayeye işgüçlerini ücret karşılığı satan çalışanlar, dolaysız üretimde değerin ve artı-değerin üreticileri, her günkü pratiklerinde ücretli işi kabullenmekle zihinlerinde bu görünüşü eksiksiz tek gerçek olarak taşımaktadır.

Marx'tan önce Hegel de insanın özünün iş (çalışma) olduğunu yazmıştır, ancak Marx'ın Hegel'i eleştirdiği temel nokta, Hegel'de özün (*Wesen*) ve bu özün görünüşünün (*Schein*) insanın kendine yabancılaşmasını aşan bir bilinç, kendini bilen bir bilinç, öz-bilinç seviyesinde özdeşleşerek gerçeklikte (hayat-ı hakikî-de) ortadan kalkıyor olmasıdır (bu Hegel'in özdeşlik felsefesidir). Oysa Marx'a göre zihin hangi yüksek aşamaya ulaşırsa ulaşsın, insanın her günkü temel pratiği içinde insanın toplumsal varoluş temeli, sürekli tekrarlanan aynı üretim ve mübadele eylemi içinde çok somut toplumsal bir yanlış bilinç olarak, sürekli bu pratiğin sonucu olarak üretilmektedir ve insanların yaşamlarına yön veren bir pragma olarak onların varoluşlarını kavrayışlarına egemen olmaktadır. Marx'ın analizini yaparak aydınlattığı bu *öz*ü (üretimde yaratılan değer) ve onun aksi (çelişkisi) olarak bu *özün görünüşü*nü (yaratılan bu değerin karşılığının değişim değeri, üretimdeki değeri yaratan işçiye ödenen tam ücret olarak toplumsal onay görüyor olmasını) zihinde kavramak, bu özle görünüş arasındaki çelişkiyi ortadan kaldırmaz; çünkü bu analiz kafalarda ne kadar kavranırsa kavransın, tam anlamıyla bir fenomenolog olan Marx için toplumsal üretim ilişkisi içinde değişmez bir gerçeklik olarak, üretimin özündeki değer kendi gerçek varlığını gizleyen (örten) mübadele ilişkisinin egemenliğinde karşılığı hakkaniyetle, özgürlük ve eşitliğin yasal sözleşme görünüşü içinde, ödenmiş ücret olarak zihinlerde aynı toplumsal pratiği sürekli tekrarlatan bir kabul olarak yanlış bilincin gerçekliği olarak yaşamayı sürdürür. Bu nedenle Marx'a göre bilincine varılan böyle bir üretim ve mübadele gerçekliğinde yaratılan yanlış bilinç ancak bu toplumsal pratiğin ortadan kaldırılmasıyla yok edilebilir. Marx'ın kapitalizmden kurtuluş olarak tanımladığı devrim budur.

Mübadele ilişkisi gerçeği (özü) gizlemektedir ve gizlenen öz (üretilen değer) kendisini görünüşte kendisinin tersi, toplumsal ilişkinin doğaya indirgenmiş değişim değeri olarak ortaya koymaktadır. Oysa gerçekliğin bütünlüğü hem öze hem de onun görünüşüne aittir ve bu herhangi bir şeyin tabiatı değil (bu nedenle Marx, Engels'in *Doğanın Diyalektiği* kitabını yazmasına karşıdır), insanların birbirleriyle olan ilişkileri, güç ve paylaşım ilişkileri ve bunun şiddetle, zorla kabul ettirilmesi pratiği içinde zora boyun eğmek zorunda kalanların bunu hakkaniyetli, âdil bir gerçeklik olarak bilinçlerinde (yanlış olarak, özle ilişkisini göremeden) taşıyor olmalarındandır. Üreticilerin üretim araçlarından koparılmış olduğu gerçeği de burada gizleniyordur. Sermayenin toplumsal ilişkilere egemen olarak ortaya çıktığı andan günümüze kadar işçiyi üretim aracından ayırırken kullanılan zorun gizleniyor olduğunun farkına varılması, yanlış bilinci zihinlerde ortadan kaldıracaktır. Marx için materyalist tarih anlatımı budur.

İşçinin sefaleti ne kadar azaltılırsa azaltılsın, bu temel sorun çözülmediği sürece üreticinin ürününe ve kendisine yabancılaşması yaşanmaya devam edecektir. Bu yabancılaşma içinde bilim insanları, işgücünü geliştirici mühendisler, bunu üretime aktaran işçilerle birlikte tüm üreticilerin kendi varoluşlarının, antropolojik sabitlerinin gereği olarak üretim güçlerinin geliştirilmesi, yani sabit sermayeyi değişken sermayeye karşı büyütücü icatlarla geliştirmeleri aynı zamanda tanımının gereği olarak sermayenin de kendi hedefidir. Burada ilginç bir motifle karşılaşıyoruz: İnsanın doğayla olan ilişkisi içinde yaratıcı ve üretici gücü geliştirme eğilimi, vazgeçemeyeceği bu antropolojik sabit, yoğunlaşmış emekten başka bir şey olmayan sermayenin de temel bir eğilimini, en azından sanayi (üretici) sermayesinin bu hedefini oluşturmaktadır. Sermayenin yoğunlaşmış emek olduğu tanımı Marx'ın da tanımıdır ama ondan önce on sekizinci yüzyıl sonundan beri kapitalistler tarafından da genelgeçer bir tanım olarak kullanılmıştır; sermaye sahibi açıksözlülükle, sermayesini, işletmek üzere tüm çalışanlardan, toplumdan ödünç aldığını ve bu nedenle sermaye yönetiminin tüm topluma karşı büyük sorumluluk isteyen bir iş olduğunu pekâlâ ifade edebilir ve birçok yerde de ifade etmiştir. İşçi emeğinin işçiye ödenen ücretten artan kısmının birikimi olan sermayenin topluma ait olması gereği, Marx'a göre bunun bilincine varılmasıyla sermaye ve üretim araçları üzerindeki özel mülkiyetin kaldırılmasını gerekli kılacaktır ve bu nedenle de Marx için devrim üretim araçlarının kamulaştırılması olacaktır.

Bu açıdan *Sermaye* adlı kitap ekonomi konusunda bir çalışma olmaktan çok, kitabın "Malın Fetiş Karakteri ve Sırrı" bölümünde açıklandığı gibi, toplumsal pratiğin yarattığı bir fetişin deşifre edilmesiyle ve bu fetişin kendi doğası gereği nasıl ortadan kaldırılabileceğiyle, kaldırılması gerektiğiyle ilgilidir; tıpkı doğa dinleri, totemler, animalizmler ve diğer bütün dinlerin Hegel'de yanlış bilincin taşıdığı geçici bir aşama olması ve bunların gerçekliğinin doğru kavranmasıyla

kendilerinin de ortadan kalkacakları anlatımında olduğu gibi. Böylelikle Marx, Hegel'in bıraktığı yerden devamla, Hegel'i, yıktığı bütün fetişlerden sonra özgürlüğü özel mülkiyet üzerine kurduğu için bu mücadele içinde esir düştüğü fetişten kurtarmak istemektedir. Marx için devrim, insanın kendi eylemiyle yarattığı bir fetişten, insanın kendi eliyle yarattığı yabancılaşma esaretinden kurtuluşudur.

Sol-Hegelci grubun en parlak kalemi ve Marx'ın da kendisine önder seçtiği düşünür Feuerbach ise insanın duygularının onu belirleyici temel özelliği olduğuna işaret etmiş ama piyasa ekonomisi ve ilişkilerinin sadece *görünüş* olduğunu ve *öz* olarak yakalamış olduğu insanî temel özelliği görünüşle ilişkilendiremediği için insanı bütünlüğü içinde açıklamakta yetersiz kalmıştır. Oysa Marx'ın Hegel'den edindiği *zihnin işleyişini analiz tekniği*, görünüşle özü aynı şeyin iki farklı boyutu ve bunların hareketi olarak kavramaktır. Bu nedenle *Sermaye* kitabı, Hegel'in anlatım tekniğine uygun olarak görünüşten, yani değişim değerinden, mal mübadelesinde herkesin her günkü pratiğinde görülen görünüşten yola çıkar.

Marx'ta özgürlük özlemi ve düşüncesi insanın kendine yabancılaşmasından kurtuluşu olarak temel bir rol oynamaktadır ama Hegel'in özgürlük fikrini onun kategorileri içinde geliştirmek Marx için yeterli olmamıştır; çünkü Hegel'de bir *mutlak* olarak özgürlük, tanrısal özelliktedir ve bu şekliyle tanrısal olanın insanda tezahürü ama tezahüründen de öte cisimleşmesi, vücut bulması, yani İsa'nın Tanrı'nın kendisi olması gerçekliğine benzer şekilde kavranışı yeterlidir. İkinci ve daha önemli bir boyutsa insanın yaratıcılığında tanrısallığı ve Tanrı'yı bulmaktır ki, bu yaratıcılık, tipik bir örnek olarak Goethe'nin eserlerinde olduğu gibi, bütün bir on sekizinci yüzyıl sonu ve on dokuzuncu yüzyıl başındaki edebiyatın ana konularından biridir ve bu anlayışa göre insan yaratıcı olmakla tanrısaldır; yaratıcılık insanın tanrısal olan, Tanrı olan yanıdır. Bu iki özellik özdeşlik felsefesinin temelini oluşturur. Romantik okulda ve özellikle Schelling'de insan, yaratıcı üreticiliğiyle Tanrı'yla ve doğayla bütündür. Bu yaklaşımda Roger Bacon'dan beri gelen çizgiyi görmemek olanaksızdır. Zanaatkârın atölye üretimi ve onun günlük çalışması içindeki deneme-yanılma üzerine kurulu deney tecrübesi ve nihayet yaratıcı dünyevî bir çalışmanın hayatın temelini oluşturması, icatlar çağının ve bunun gereksinimlerinin üretiminde manüfaktür ve sanayide olduğu kadar düşünce dünyasında da egemen olması bu felsefelerin oluşmasında belirleyici rol oynamıştır. Bu yaratıcı üretim, insanın beden ve zihin olarak üretim gücünü tasvir eder ve ancak bağımsız bir tanrısal yalnızlık içinde insan yaratıcıdır –Goethe'nin veciz deyişiyle, Tanrı dünyayı yalnız olduğu için yaratabilmiştir. Oysa Marx için, üretim eylemi içinde insan doğayı değiştirdiği ölçüde kendini de değiştirmekte, kendini yaratmaktadır ve bunu türünün özelliği olarak ancak toplumsal bir ilişki içinde yapmaktadır.

Marx, Hegel'in özgürlük fikrini öz, töz, özne olarak kullanmaz çünkü bunun toplumsal pratikte sadece bir yanılsama olarak yaşandığını bilmektedir. Yanıl-

samanın temelinde üretim araçları üzerindeki özel mülkiyet, bunun temelinde yatan üreticinin üretim araçlarından zor kullanarak soyutlanması, üretim aracının sahibi olmayan sınıfın yaratılmış olması ve özel mülkiyetin yanında işbölümünün bunun temeli oluşu Marx'ı, gerçeklik yanılsamasından başka bir şey olmayan böyle sınırlı bir özgürlük anlayışının burjuva toplumunun hareket ettirici yasası olmayacağı fikirine götürmüştür. Nitekim bunun sonucu olarak kapitalist burjuva toplumu proletaryayı insanlığından çıkararak köleleştirici, yaratıcı olmayan işgücü hâline getirmektedir. Oysa Hegel, özel mülkiyeti özgürlüğün temeli almakla bu yanılsamayı deşifre edememiştir.

Tarihi İnsanın Özü Üzerinden Anlatmak

İnsanlık geçmişinin tesadüfler yığını olarak birbirinden bağımsız hikâyelerini, birbirine anlamlı ve bir bütünün parçası olarak neden-sonuç ilişkisi içinde denetlenebilir belgelere dayanarak bağlayan gelişmiş anlatım tekniği on dokuzuncu yüzyıldan beri tarih biliminin temel özelliğini oluşturur. Bütünleyici bir anlatıma, *büyük anlatıcı*ya (genellikle de *resmî tarih* ama *büyük anlatıcı* olma özelliğini koruduğu oranda *resmî tarih*in muhalifi olan *Marksist tarih* anlatımı da dâhil olmak üzere despot baba figürüne göndermeyle her tarih anlatımına verilen adıyla *büyük anlatıcı*ya) karşı çıkılması, böyle bir anlatımın bütün bir toplumu, hatta tüm insanlığı kapsayıcı bir *iktidar* sorunu olduğu konusu, yirminci yüzyıl başından beri özellikle postmodern yaklaşım içinde, "bütünün yanlış ama parçaların doğru olduğu" iddiasıyla eleştirilmiştir. Hikâyeler, bütünleyici bir anlatım içinde Hegel'de olduğu gibi özgürlük fikrininin evrimine, açımlanmasına, gelişmesine ya da materyalist yaklaşımlarda olduğu gibi üretim fazlasının paylaşımında maddî çıkarlar için toplumsal sınıfların mücadelesi olarak ekonomik temellere bağlanabilir. Tarihsel materyalizm ya da başka bir ifadeyle materyalist tarih teorisi, içinde yaşanılan her dönemin sosyal ve ekonomik ilişkileri ve siyaseti, yani kelimenin tam anlamıyla ezilenlere boyun eğdirme tekniği, insanlığın tüm geçmişini birbiriyle ilişkili anlamlı, hikâyelerin birbirleriyle kanonize tutarlılığı içinde bir bütün ve bu bütünün bağlayıcısı olarak değişik görünüm ve biçimler altındaki hareket ettirici gücü ifade eden teoridir; insanı doğayla ilişkisi ve kendini yaratan insan olarak toplumla ilişkisi üzerinden tanımlar ve tarihi, insanın yaratıcı üretim gücü üzerinden anlatır. Marx *Sermaye* adlı eserinde proje olarak "modern toplumun ekonomik hareket yasasını ortaya çıkarmak" istemiştir ve incelemesinin merkezi, sanayi sermayesi yani *artı-değer* üretimidir. Marx bu projede insanlığın tüm geçmişinin *hareket yasası*nı incelememiştir; incelediği şey sermaye egemenliği altında devinen burjuva toplumunun nasıl ortaya çıktığı da değildir ve sermayenin egemenliğinden önceki toplumsal yapıların incelenmesini de konu edinmemiştir. Projesinde ve

nihayet yayımladığı kitapta bu ayrımı ne derece ciddiye aldığını, "İlk Sermaye Birikimi Denilen Şey" başlıklı incelemesini *Sermaye* kitabının ilk cildinin son bölümüne koymuş olmasında görmek mümkündür. Bunun nedeni bu tâlî bölümün, sermayenin niteliğini ve işleyişini açıklayan daha önceki bölümlerle mantıksal bir bağının olmayışıdır. Oysa *Sermaye*'nin ilk tasarımı olan *Grundrisse*'de bu tâlî bölüm ilk bölümdür.

Üretilen artı-değerin paylaşım şeklini belirleyen üretim araçlarının gaspı ve işbölümü, toplumun sınıflara ayrışması, farklılaşması ve birinin diğerleri üzerinde egemenlik kurması, modern sanayi toplumunda üretim araçlarının yalnız kapitalist sınıfın özel mülkiyetinde olması, sermayenin işgücünü satın alıştaki mübadelede, yani *görünüş*teki işleyişin analizinin (*değer biçiminin analizi*nin) doğru yapılması sonucunda mübadeledeki değişim değerinin temelini oluşturan değerin ve bununla birlikte artı-değerin açıklığa kavuşturulmasıyla bu çok özel toplumsal sözleşmenin niteliği ortaya çıkar ve sermayenin şimdiki ve geniş zamanda işleyişi artı-değer birikimi olarak anlatılmış olur. Sermaye ve ücret ilişkisi içinde en modern şekliyle sanayi üretiminde anlatılan bu birikimin hikâyesi, sermayenin egemenliği altında yaşayan insanların tarihidir. Sermaye yoğunlaşmış emek olarak en temel üretim aracı olduğuna göre, bu üretim aracının oluşumu, artışı, sermaye hareketi olarak dolaşım süreci içinde hür piyasa rekabeti, yani hür piyasanın *özgürlük* ve *eşitlik* ilkesi temelindeki hareketinin anlatımı, bunlar hep sermayenin tarihidir ama hep değişik şekillere girerek artı-değer niteliğinin (özel mülkiyete geçirilerek el konulan değer niteliğinin) aynı kaldığı varyasyonlar olarak değişik hikâyelerle tekrarlanan bir tarihtir. Bu tarih kendisinin ilk ortaya çıkışını da ancak bu varyasyonlardan biri olarak anlatabilir. Üretim aracının özel mülkiyete geçirilişi ve gasp edilişi, sayısız varyasyonlar içinde çok değişik tesadüflerden ibarettir, bu nedenle geniş bir edebiyata sahiptir ve *ilk sermaye birikimi denilen şey* de işte bu tesadüfleri anlatır, ama bu rastlantısallıkların temelinde işleyen yasa, sermaye-ücret ilişkisinin temelinde sermayeyi artı-değer birikimi olarak oluşturan yasa olarak aynıdır. Sonuç olarak burjuva toplumunun hareket yasası olarak işleyen bu yasa, kapitalizm egemenliğindeki burjuva toplumunun tarihini oluşturur ve insanlık tarihinin anlatımı olarak da yalnızca bu egemenlik süresiyle sınırlıdır.

Materyalist tarih anlatımında insanlar, üretim ilişkisine yabancılaşmış olmanın farklı şekilleriyle kapitalizm öncesinde de yaşamıştır; talan ya da köle işiyle ya da değişik dinler gibi üretim fazlasının bölüşümü (ya da gaspında) insanların kendi elleriyle yarattıkları kabullerin temelini oluşturan değişik kültür yapılarıyla; ama bunlardan hiçbiri sermayenin egemenliğindeki hür piyasa ekonomisinin artı-değer üreten ücretli iş ilişkisi değildir. Kapitalizmin üretim araçları üzerindeki özel mülkiyetin egemenliği olarak insanlığın uzun geçmişi içinde nasıl ortaya çıktığı, toplumların çok farklı yollardan, çok farklı hikâ-

yelerle (tarihlerle) kapitalist topluma, modern burjuva toplumu hukukuna ve üretimine geçişleri sermayenin özündeki niteliğin eses kalarak değişik şekillerdeki görünüşlerinin varyasyonlarının anlatımını ve dolayısıyla bu geçişlerin üretim araçlarının gelişimi ve üretim ilişkilerinin tarihini oluşturur. Kapitalist toplumun oluşmasındaki bu yasallık ve rastlantısallık, Marx için kapitalizmden farklı bir toplum yapısına geçişte de işleyecek olan yasallık ve rastlantısallıktır. Sermayenin toplumun tüm üretim ilişkisini sermaye-ücretli işçi ilişkisine dönüştürüşü, yani *1844 Elyazmaları*'nda, *Manifesto*'da, *Siyasal İktisadın Eleştirisine Dair*'de, *Sermaye*'de, kısacası Marx'ın tüm yazdıklarında tekrarladığı gibi sermayenin (burjuva toplumunun) işleyiş yasası gereği sermaye sahibi kapitalistler ve ücret karşılığı çalışmaktan başka çaresi olmayan işçi sınıfı dışında diğer tüm toplumsal sınıf ve zümreleri ortadan kaldırması ne kadar sermayenin yasasına uygunsa sermayenin temeli olan plânsız ve rastlantısal ilişkiler hür piyasasının yapısal özelliği olarak biriken sermayeyi yok edici krizlere girmesi de o derece aynı yasanın gereğidir. Değerle değişim-değeri arasında her gün tekrarlanan sürekli krizin bu en hafif, en az fark edilen mikro dünyası, yoğunlaşmış emeğin, sermayenin yok oluşunda büyük bir felaket olarak yaşanır. Çok küçük mübadeleler içinde günlük milyarlarca mikro kriz nasıl tekrarlanıyorsa, uzun süreli sermaye birikimi ve sermayenin kendi yasası gereği kendini yok edişi de makro krizler olarak yaşanıyordur. Sermayenin kendi hareketinin yasası gereği, burjuva toplumunun varlığının temel işleyiş yasası bu toplum yapısından başka bir toplum yapısına geçişin yasası değildir, anlatılabilecek tarih yalnızca bu çok özel yasanın işleyişinin tarihidir ve tarihsel zorunluluk sadece bu yasayla ilgili, bu yasanın işleyişinin şaşmaz zorunluluğudur. Dolayısıyla kapitalizm, insanlığın bu sistemden çıkarak bambaşka bir toplum yapısı kurabilmesinin, yalnızca böyle bir olasılığın koşullarını yaratmaktadır.

Marx'ın hep tekrarladığı gibi, üretim araçlarının gelişimini sağlayan da engelleyen de kapitalizmdir ve kapitalizmin yalnızca kendi yapısal mantığı içinde geliştirdiği üretim araçlarının gelişimi kapitalizmi (bu çok özel, kapitalizme özel üretim ilişkisini, yani bu ilişkinin somut şekli olan sermayeyi) krize sokan nedendir. Çok sık tekrar edilen üretim araçlarının gelişiminin tarihi ve tarihsel materyalizmin ileri sürdüğü *determinizm*, *yasal zorunluluk*, sermayenin bu kendi işleyiş mantığından başka bir şey değildir. Dolayısıyla, sermaye analizini insanlığın tüm geçmişinin anlatımı için bir zorunluluklar silsilesi olarak geçerli sanmak, sadece kapitalizme özgü bir niteliği kapitalizmin olmadığı dünyalara taşımak olur.

Kapitalizmin, sermayenin yapısında ifadesini bulan iç mantığı, kapitalizme geçişte de kapitalizmden çıkışta da bir zorunluluk olarak işlemez, sadece bir geçişin ya da çıkışın olasılığını hazırlayıcı bir koşul olarak işler. Dolayısıyla kapitalizme geçişin de kapitalizmden çıkışın da tarihi, ancak bu sınırlı sermaye

egemenliği süreci içinde işleyen yasasının imkân tanıdığı olasılıklar olarak geçerlidir. Bunun anlaşılmasından çıkacak önemli sonuç, yani kapitalizmin başka bir topluma geçişin yalnızca olasılığının koşullarını hazırlıyor olması, Marx'ın kapitalizmden çıkışı tanımlayacağı devrimi ne şekilde düşünmüş olduğunu da gösterir. Marx'a göre insanların dışında onları hareket ettirici *tarih* adlı herhangi bir özne yoktur. İnsanları yönlendiren, kendi varlığı için insanlara gereksinimi olan bir özne değildir *tarih*. İnsanlar kendi amaçlarına erişmek için yaptıklarıyla kendilerini değiştirir ve bunu yapmış olmakla anlatılacak bir *tarih* yaratır. Marx'ın tarihi bu şekilde düşünüşünün en açık ifadesi, basılmak üzere hazırlanmış ancak elyazması olarak kalmış *Kutsal Aile* başlıklı eserdedir:

> Tarih hiçbir şey yapmaz, tarihin "devâsâ bir zenginliği yoktur", tarih "hiçbir mücadele vermez!" Her şeyi yapan, sahip olan ve mücadele eden esasen insandır; nevi şahsına münhasır, amaçlarına ulaşmak isteyen bir kişiymiş gibi insanlara araç olarak gereksinimi olan "tarih" falan değildir, tarih, kendi amacı peşinden giden insanın eyleminden başka bir şey değildir.[1]

Dolayısıyla, tarihsel zorunluluk geçmişten gelen bir gücün emri ve insanların kaçınılmaz kaderi değildir. Eğer proletarya Marx'ın eleştirisini edinebilirse, yapacağı devrimle kendinde olmayış şeklindeki varoluş şeklini, bu tarih öncesini sonlandıracak, insanlık için yeni bir yaşam şekli ve sayfa açacaktır. Böylelikle insanlık tüm bireyleriyle kendine yabancılaşmışlıktan kurtulacak ve sermayenin kamu mülkiyetine geçmesiyle üretim araçları hiç kimsenin ama herkesin mülkiyetinde kamunun, yani komünün yönetiminde olacaktır.

Zihniyet Meselesi Olarak Devrim

Devrimi gerekli kılacak olan şey, piyasa ekonomisinin herkese zarar getirdiğinin kavranması ve bunun alternatifi olarak sermayenin azamî kâr ilkesi dışında yeni karar alma mekanizmalarının işleyebilecek nitelikte olmasıdır. Toplumsal bir mutabakat, pragmatik, günlük hayatın pratiği içinde kendine yaşamı sürdürmek için elde edilecek maddî malzeme, hatta her türlü zihinsel ve duygusal boyut da içinde olmak üzere insanların kendi çıkarlarını karşılamak, zenginleştirerek sürdürebilmek için giriştikleri yaşam pratiği içinde, tıpkı fenomenologların betimlediği, en sofistike formülasyonlara kadar felsefî boyutlar kazandırdığı meşruiyet, geçerlilik kazanan kapitalizmin toplumsal ilişkilerin tüm boyutlarına egemen olması, Marx'ın yaşadığı dönemin tecrübesiyle bildiği, tanıdığı bir şey olmanın ötesinde onun gelecek devrimi, toplumsal ilişkile-

1 *MEW* 2, s. 98.

ri temelden değiştirecek şimdikinden farklı bir ilkenin egemen olacağı yeni ve kömünist bir toplumun meşruiyet kazanabilmesi için düşündüğü yoldur. Basit ya da zor kotarılacak bir darbe-i hükümet sanatıyla komünizmin kurulacağını sanan Blanquistler dâhil her türlü girişimi zihinsel, teorik temellere oturmamış, ciddi bir kapitalizm analizinden uzak hiçbir fikir ve siyasî hareketi bu nedenle desteklememiştir. Barikatlarda çatışmanın yabancısı olmamasına rağmen *British Library*'de iğneyle kuyu kazar gibi kapitalizmin meşruiyet kazandığı zihin dünyasını eleştirmeye hayatını vakfetmesinin, sermayenin temel işleyiş şeklinin içinde yatan çelişkili *hareket yasası*nın bu sisteme kazandırdığı geçerliliği nasıl yitirmek zorunda olduğunu anlatmaya çalışmasının nedeni budur. Bu açıdan, üretim güçlerinin ve bunun tarihsel hareketinin (ki o da ancak bir hikâye, bir anlatımın dinamiği olarak anlaşılabilir) belirleyici oluşunun toplumsal değişim için yeterli olmadığı fikri Marx'ın politik mücadelesinde ifadesini bulur. Politik mücadele sadece siyasal iktidarı ele geçirmek değil, aynı zamanda, hatta siyasal iktidarın da öncesinde ve ötesinde toplumun zihin yapısını değiştirmektir.

Zihniyetin değişimi ve bunun tayin edici olduğu fikri Marx'ın entelektüel çalışmasının temelini oluşturur ve yine burada da Hegel'in öğrencisidir. Kapitalizm, özel mülkiyetin hukukun temelini oluşturması ve bu nedenle toplumsal bir barış için savaş ve talana karşı korunması gerektiği fikri, bunun temelinde bütün insanların kardeş olduğu ve temel haklarının bireyi koruyucu yanı gibi Fransız Devrimi'nin şiarlarını edinmiş olması, barış ve güven içinde (ama millî sınırları dışında savaş ve yağmayla) sermaye birikimini sağlamak gerektiğini ifade eden ve savunan bir zihniyet meselesidir.

Marx kapitalizmden çıkışın devrimini, komünizmi sağlayacak bir devrimi hayaller, ütopyalar ve soyut birtakım sistem tasarımlarından kurtarmak için geliştirdiği eleştirel düşünce ve analizi, kurtarıcı bilinç olarak proletaryanın pratiğiyle birleştirmek istemektedir. Teorinin, maddî bir güç olabilmesi için gerçek dünyanın eleştirisinin dünyanın gerçekliğinden türetilmesi gerektiği gibi, gerçek dünyaya, insanların zihnine onların bilinçlerini değiştirerek ulaşması gerekmektedir. Teoriyi kitleler edinince ya da Marx'ın ifadesiyle "teori kitleleri yakalayınca" maddî güç olacaktır. Teorinin bağlantı kurabileceği kitle proletaryadır. Proletaryanın seçilmesi, Hegelci bir yaklaşımla, onun acılarının insanlığın evrensel acıları olması nedeniyledir. Ancak kendisinin dışındaki diğer tüm insanları da kapsayıcı bu *evrensellik*te proleter devrimi tüm insanlığın yeniden doğuşudur. Proletarya, içinde bulunduğu insanlığın yok edilmiş durumuyla kendi dışındaki herkesi kapsayan *evrensel* acı noktası olması nedeniyle, diğer bütün sınıfları, tüm insanlığı kapsayan bir evrenselliğe sahîptir. Diğer bir deyişle, en çok ve saf acı çeken en sefil, en düşkün durumdaki İngiliz işçi sınıfı Marx için en güçlü evrenselleşme potansiyeli gösteren kesimdir. Proletaryanın acısını da kurtuluşunu da evrensel kılan kapsayıcılığın nedeni, Fransız Devrimi'nin hiçbir

ayırım yapmadan tüm insanları içine alan bir *insanlık* fikrini (ki Rönesans'tan beri olgunlaşan bir kavramdır) ve bunun üzerine kurulu *insan haklarını* politik olarak gündeme getirmiş ve geçerli kılmış olmasıdır.

Devrim mi, Reform mu?

Burjuva toplumunun hareket yasası gereği olarak kapitalizm geliştikçe, sermayenin dünya çapında merkezileşmesi sonucunda sermaye sahipleri de mülksüzleşecek ve zaten üretimde artı-değer olarak biriken emeğin merkezileştirilmesi ve toplumsallaştırılması olarak sermaye, tüm üretim araçlarının özel mülkiyeti olanaksızlaşacaktır. Marx'ın analizine göre kapitalist toplumun kendi doğasının yasası gereği komünizmin doğmasını zorunlu kılmasında dünya proleterlerinin birleşmesi ve bu birlik içinde komünist toplumun insan ilişkilerini geliştirmesi kaçınılmazdır. Kapitalist sömürünün vahşetini sınırlayıcı her türlü reform hareketi ve uygulaması, sermayenin kendisini yok edici eğilimine engel olur[2] ve dolayısıyla devrimi tümden engelleyici olmasa bile geciktiricidir. Alman İşçi Partisi'nin Gotha Programı'nın eleştirisinde Marx, devrimden anladığı şeyin hiçbir reforma tahammülü olmayacak şekilde üretim araçları üzerindeki özel mülkiyetin ortadan kaldırılması olduğunu yazar [*Gotha Programının Eleştirisi* (*Kritik des Gothaer Programms*)].[3] Marx'a göre devrim, insanın özü üretim gücünü geliştirmek olduğuna göre, bunu engelleyen sınırın ortadan kaldırılmasıdır ve bu sınır kapitalist toplumda üretim araçları üzerindeki özel mülkiyettir.

1875 yılına ait "Gotha Programı"nın eleştirisinde sosyalizm ve komünizmin ne olabileceğine dair ipuçları vardır; Marx'a göre bu programda yazdığı şekliyle "üretim araçlarını toplumun ortak mülkiyetine yükseltmek", evet, ama programda yazıldığı gibi "ürünü tümüyle paylaştırmak" ve "özgürlüğün başlangıç noktası olarak iş saatlerinin azaltılması" olacak şey değildir. Böyle bir hedef ancak alay konusu olabilir, çünkü sermaye birikimi ancak önemli kamu işlerinde kullanıldıktan sonra kişisel refahı artırmak için paylaştırılabilir, bunun tersi sadece bir *tembeller ülkesi* ortaya çıkaracaktır. Devrimden sonraki ilk adımda üretimde ve dağıtımda eşitlik yerine "herkesin yeteneğine göre, herkesin emeğine göre" ilkesi hedef olmalıdır, çünkü devrime kadar üretimden elde edilen zenginliğin dağıtımında hiçbir zaman "herkesin emeğine göre" ilkesi geçerli olmamıştır. "Herkesin yeteneğine göre, herkesin ihtiyacına göre" ilkesiyse ancak çok daha sonraki bolluk aşamasında geçerli olabilir ki, bu da herkesi eşitleyen bir hedef değildir.

Çalışmanın, yaratıcı üreticiliğin niteliği hakkında Marx'ın kafasında ütopik sosyalistler gibi, örneğin Charles Fourier'ninki gibi ideal toplumda çalışmanın

2 *MEW* 23, ss. 284-6.

3 *MEW* 19, s. 18.

sadece eğlendirici bir oyun olacağı hayali yoktur. Oyunun ciddiye alındığında her ciddi işten daha ciddi bir şey olduğu fikri (Hegel) bir yana, yaratıcı bir üretim Marx için kendi çalışmasından da tanıdığı gibi son derece yorucu ve insanın kendi kendisini disiplinli bir şekilde baskı altına aldığı bir süreçtir, kendi ifadesiyle "son derece lanet bir ciddiyet ve çok yoğun bir zorlanma"dır.

Ama devrimle birlikte insanlık nihayet iş dünyasının onları köleleştirdiği "zorunluluklar dünyası"ndan, kendine yabancılaşmış, eşyalaşmış, doğaya indirgenmiş bir kendisinde olmayış hâlinden, kendisini yaratmasına imkân olmayan bu "tarih öncesi"nden nihayet "her bireyin kendisinin ve böylece de toplumun tüm üretim gücünü geliştireceği", böyle bir gelişmeye zaman bulabileceği, kendine yabancı bir çalışmaya zorlanmadığı, kendine ayrılmış bir serbest zaman bulabileceği bir dünyaya geçiştir. Bireyler ancak böyle bir dünyada kendi hayatlarını kendi iradeleriyle, doğru bir bilinçle kurabilir. Üretim araçlarının kamusallaştırılmasıyla kamu çıkarlarının üstünlüğü ve kamu hukuku önceliğinde gereksinimlerin en üst düzeyde sağlanması sınıflar arası bir çıkarlar mücadelesi olmaktan çıkacaktır. Sermayenin sadece azamî kâr ilkesinin yönettiği bir toplum yerine kurulacak böyle bir toplumda bireylerin aralarındaki uyuşmazlıkların çözümü için bulacakları yol, şimdiye kadarki azamî kâr ilkesiyle dayatılan çözümlerden çok farklı olacaktır. En azından Marx'ın ufkundaki toplumsal yabancılaşmadan kurtulmuş insanlar için umduğu budur.

Marx, Paris Komünü'nün amacı olan devletin parçalanması, bürokrasinin ortadan kaldırılması, yasama, yürütme, yargı organlarının, milis gücünün işleyişi vb. dâhil olmak üzere kapitalizmden çıkışın pratiği olarak devrimin örgütlenme şekliyle ilgili çok somut olarak 1871 Paris Komünü üzerine *Fransa'da İçsavaş*'ta (1871) ve *Uluslararası İşçi Birliği* (*Internationale Arbeiterassoziation*) toplantılarına ilettiği notlarda yazmıştır, ama bu önemli konuya burada girmiyorum.

Marx'ın herkes için özgürlüğü en özgür olmayandan bekliyor olması, Hegel'in *efendi-kul* ilişkisini hatırlatır. Sermayeyle proletarya ilişkisini Marx, Hegel'in varlık (*Sein*) ile hiçlik (*Nichts*) ilişkisi gibi işlemektedir. Birbirinin zıddı ama birbirinden bağımsız düşünülemeyecek bu birlik, devinim içinde her ikisinin de olmadığı yeni bir şeye gebedir. Oluşum (*Werden*) olarak görülen hareketin ürünü her ikisi de olmayan yeni bir şeydir. Marx'ın Hegel'in *Mantık*'ından aldığı bu motif, on sekizinci yüzyıl sonu ile on dokuzuncu yüzyıl başındaki düşünce dünyasının temel modeli olan biyoloji dünyasından başka bir şey değildir; en genel şekliyle canlılar örneği, zihnin hareketi için geçerli olduğu gibi doğada da aynı şekilde geçerlidir. Sermayenin diğer toplumsal yapı ve sınıflarla olan çelişkisi tâlîdir ve her zaman sermayenin diğerlerini ortadan kaldırışıyla sonuçlanacaktır, ama işçi sınıfıyla olan ilişkisi bunun tersi olarak çelişkiyi sermaye lehine ortadan kaldırıcı nitelikte olamaz. Marx'ın iddiasına göre işçi sınıfı, sermayenin karşı kutbu olarak sermaye var oldukça kalacak ve sermayeyle bir-

likte, bir "yok"luk, bir "hiç"lik kutbu olarak büyüyecek ve güçlenecektir, ikisi arasındaki çelişkinin niteliği, varlık ve yokluk (hiçlik) ve bu bağlantılı çelişki içinde birlikte ortadan kalkacakları bir oluşumu (*Werden*) sergilemektedir.

İnsanın yaratıcı üretim yeteneğinin ve gücünün önünü açtığı kadar aynı zamanda da kapatan kapitalizm, insanın yaratıcı özüyle özdeş değildir. Onun gelişimini bilim ve ileri teknolojide olduğu gibi var eden ve proletaryada olduğu gibi yok eden sermaye, bu var edici ve yok edici niteliğiyle kendi zıddını içinde taşıyan özelliğiyle, bir şeyin hem kendi hem de kendisinin zıddının anlatımı olan diyalektikle anlatılabilir. Hegel'in *Mantık*'ında en soyut şekliyle bir zihin işleyişi olarak anlatılan bu diyalektik, Marx'ta burjuva toplumunun yapısı olarak en somut şekliyle anlatılmıştır.

Devrimin Olabileceği Yer

Toplumsal ilişkileri temelden değiştirecek bir devrim ancak gereksinimlerin en mükemmel şekilde sağlanması, üretim gücünün en üst düzeye gelmiş olması ama bunun yanında mülkiyet ilişkisinin zenginliğin herkesi tatmin edecek şekilde dağıtılamıyor ve üretim güçlerinin daha çok gelişmesinin olanağının yaratılamıyor olmasının sınırına varılmışsa mümkündür. Bu nedenle Marx'ın devrime en yakın gördüğü ülke İngiltere'dir ve belki hemen ondan sonra sanayileşme düzeyinin yüksekliği nedeniyle Almanya'dır. Ama örneğin Rusya'da devrim ummak nafiledir, çünkü Rusya büyük bir tarım ve köylü ülkesidir; modernleşememiştir, kapitalizm yeterince gelişmemiştir, orada burjuvazinin kapitalist ekonomiyle üretebileceği daha çok büyük bir zenginlik vardır, tıpkı diğer Asya ülkelerinde olduğu gibi. Buna rağmen Marx'ın *Sermaye* eserinin yayımlanmasından hemen sonra Rus entelijensiyasının Marx'ın kapısını çalmadığı gün geçmemiştir denilse yeridir. Rusya'da çok güçlü bir kapitalistleşme köylülüğü hızla çözmekte, kapitalizmin yarattığı büyük işçi ve işsizler ordusu Rus entelijensiyasının örgütlü başkaldırısına neden olmakta ve Marx bu entelijensiyada devrim için koşul olan proletaryaya devrimci felsefeyi aktarabilecek devrimcileri görmektedir. Rus devrimcisi Vera İvanovna Zasuliç, 1881 yılında Marx'a yazdığı bir mektupta, Rusya'da sosyalist bir toplum yapısına geçmek için bunun öncesinde kapitalizmin Batı Avrupa'daki düzeyde gelişmesini beklemenin gerekli olup olmadığını, Rusya'daki tarım üretiminin köy cemaatleri *obşçina*ların ortakçı geleneği üzerine kurulabilecek bir yapıyla sosyalizme geçiş yolunun kısaltılıp kısaltılamayacağını sormuştur. Marx'ın bu mektuba cevabı iki açıdan ilginçtir. Birincisi, Marx kapitalist üretim biçiminin, ancak işçinin kendi işgücünün kendi özel mülkiyetinde olması temelinde sermayeyle bir ücretli iş ilişkisine girebildiği ülkeler için geçerli olduğunu, yani *Sermaye* eserinde yaptığı incelemenin yalnızca Batı Avrupa'da ortaya çıkmış olan bu koşullarda bir özel mülkiyetin (işçinin işgücünün) diğer bir

özel mülkiyete (sermayeye) aktarımının incelemesi olduğunu ve kapitalizmden komünizme geçişin yalnızca bu ülkeler için "tarihsel bir kaçınılmazlık" olduğunu yazmıştır. İkinci olarak Marx, Batı Avrupa toplumları dışındaki toplumların yapılarını tanımadığını ama konu hakkında yaptığı özel bir çalışmayla edindiği bilgiye göre Rusya'daki köy cemaatinin Rusya'nın yeniden doğuşunun temeli olabileceğinden emin olduğunu, ancak bunun işleyebilmesi için bu yapıya yabancı yıkıcı güçlerin engellenmesi ve böylelikle *obşçina*ların doğal gelişimine izin verilmesi gerektiğini yazmıştır. Bu cevaba göre Marx, umduğu devrimin aynısı olmasa bile Rusya'da kapitalizm ötesi bir toplum yapısına geçiş olasılığını düşünmektedir.[4]

Öte yandan Marx, Bakunin'e yönelttiği eleştirilerinde köylülerin kapitalizme karşı çıkışlarının aldatıcı olduğunu ve bu nedenle Bakunin'in "köylü anarşizmi"nin proleter devrimle ilgisi olmadığını savunmuştur. Fransız Devrimi örneğinde olduğu gibi proletarya, kendi kurtuluşunu diğer bütün sınıf ve halk yığınlarının kurtuluşu olarak savunacaktır, bunu bütün bir topluma kabul ettirebilir, tıpkı burjuvazinin hür piyasa ekonomisinin özgürlüğünü herkesin özgürleşmesi olarak savunduğu ve gerçekleştirdiği gibi. Dolayısıyla proletarya köylü sınıfının da kurtuluşunda öncü olabilir, ama kendi kurtuluşunun ilkelerinden taviz vermeden ve bunları herkese kabul ettirerek. Marx'ın Zasuliç'e verdiği cevapta açıkça bir Rus devrimcisini, Rus toplumunun devrime hazır olmadığını ileri sürerek bekletmek istemeyişi vardır ama aynı zamanda sermayenin tüm dünyaya egemen olduğu ve bu egemenliği altında üretim güçlerini geliştirdiği oranda da yok ettiği, tüm insanlığı ücretli işçi olarak en geniş anlamıyla proleterleştirmesi ve nihayet kapitalizmin ne olduğunun işçi sınıfına politik bilinç olarak aktarılmasının giderek daha geniş çapta işliyor olmasıyla sermaye ve üretim araçları üzerinde, çalışanların hepsinin çıkarını temsil edecek kararların egemen olacağı bir toplum yapısına geçişi belki de artık her yerde mümkün olarak görüyor olması da rol oynamıştır. Kapitalizmin her yere egemen olduğu bir dünyada, çalışanlar bu dünyanın herhangi bir yerinde daha fazla beklemeden, üretim araçlarının yönetilmesi ve geliştirilmesi için insanlık tarihinde ilk olarak kendileri hakkında kendilerinin karar verebildikleri bir olanak yaratabilirler.

İkincisi, geçiş şeklinin önemi de yoktur, savaşla, sertlikle ya da yumuşak şekilde, hepsi olabilir, bunlar tesadüfîdir ve belirleyici değildir, tıpkı kapitalizme geçişin çok farklı olabildiği gibi. Yaratıcı üretkenlik, bir Rönesans insanının sanat ya da bilim ya da teknikle uğraşı olarak kendine yabancılaşmamışlığı ilke olarak belirlendikten sonra, yani yabancılaşma olmadıktan sonra bunun ne şekilde toplumsal bir kabul içinde işleyeceği sorusunun cevabı önemsizdir; çünkü burada, tıpkı kapitalizmdeki çalışma ve üretim koşullarının sayısız farklılığı gibi

4 *MEW* 19, ss. 242-3.

sayısız işleyiş şekilleri gerçekleşebilir. Karar verme araçlarının ve süreçlerinin nasıl işleyeceği ve toplumsal kabul göreceği Marx'ın incelemesinin dışında kalmıştır. Marx, insanların kendilerini kendinde olmayıştan kurtardıktan sonra doğayla ve toplumsal ilişkilerinde karşılaşılacak sorunların insanın kendisini baskılamasından uzak, özgürlük içinde çözüleceğinden emindir. Kabul görmemesi gereken tek şey, insanın kendi olmayı yitirdiği bir yabancılaşma içinde olmasıdır. Bu düşüncede Rönesans insanı kadar, Kant'ın insanın birey olarak kendinde olması gerektiği ilkesi de vardır –önemli olan bir özgürlük yanılsaması olan kapitalist hür piyasa "özgürlüğü"nden kurtuluştur. Bunun deşifre edilmesi Marx'ın kendi eylemi, bunun genelgeçer kabul görmesi toplumsal bir pratiğin diğer bütün pratikleri (kapitalizmin kendisini kabul ettirişi gibi) sürekli olarak tartışıp elemesiyle mümkündür; tıpkı *Manifesto*'da kapitalizmin kendisini haklı olarak özgürleştirici bir pratik olarak kabul ettirişinin anlatıldığı gibi.

Bu düşüncelerin devamı olarak, "Marx 1917 Rus Devrimi'ni destekler miydi?" sorusu sorulabilir. Sorunun cevabı hem "hayır" hem "evet"tir. "Hayır", çünkü Marx üretim güçlerinin toplumsal ilişkiyi kıracak güçte gelişmemesi hâlinde asla proletarya öncülüğünde toplumsal bir dönüşümün olamayacağını ve bu nedenle de devrim koşullarının ancak İngiltere'de ve belki biraz da Almanya'da hazır olduğunu düşünüyordu. Üstelik daha da önemli bir endişe, umduğu proleter devrimi için büyük bir tehlike içeriyordu: Üretim güçlerinin kapitalist sistem içinde gelişmesi tamamlanmadan proletaryanın iktidara gelmesi komünizme engel olacaktı. *Alman İdeoloji*'sinde bu tehlikeye dikkat çekmişti:

> Bu "yabancılaşma", felsefecinin de anlayabilmesi için, tabii ancak iki pratik koşul altında ortadan kaldırılabilir. Bunun "tahammül edilemez" bir güç, devrimle karşı çıkılacak bir güç hâline gelebilmesi için insanları tamamen "mülksüz" hâle getirmiş ve aynı zamanda zengin ve kültürlü bir dünyayla çelişki içinde olması gerekir, ki bu son ikisi için koşul, üretim gücünün çok yüksek düzeye çıkmış, gelişiminin üst dereceye varmış olmasıdır –ve öte yandan şu nedenle de üretim güçlerinin bu gelişimi (ki bununla insanların yeryüzündeki varlıkları içinde bulunan empirik[5] varoluşları yerine dünya tarihi olarak olmuş olmaları) mutlaka zorunlu olan pratik koşuldur; zira bu olmadan yalnızca mahrumiyet genelleştirilmiş olur, yani fakr-u zaruret içinde en elzem olan için yeniden kavga başlar ve bütün o eski pislik[6] yeniden ortaya çıkmak zorunda kalır; çünkü ayrıca ancak üretim güçlerinin bu evrensel gelişmişliğiyle insanların evrensel

5 "Empirik" sözcüğünün buradaki anlamı, "gözle görülür", "elle tutulur"dur.

6 Almanca metinde "Scheiße" yani "bok" yazıyor.

> bir ulaşımı[7] sağlanmış ve bu nedenle bir yandan "mülksüz" kitle fenomeni tüm halklar için aynı zamanda ortaya çıkmış (genel rekabet), her birini bir diğerinin geçirdiği güçlü değişimlere bağımlı kılacak ve insanların yeryüzündeki varlıkları yerine nihayet empirik evrensellikte ve dünya tarihi hâline gelmiş bireyler koymuş olur. Bu olmadan 1. komünizm sadece bir yerellik olarak var olabilir, 2. ulaşımın güçleri bile evrensel olarak, bu nedenle de o tahammül edilemez güçleri geliştiremez, kendi memleketinde bâtıl itikat "koşulları" içinde kalır ve 3. ulaşımın her gelişimi yerel komünizmi ortadan kaldıracak olurdu. Komünizm empirik olarak, üretim gücünün evrensel gelişmişliğinin ve buna bağlı olarak dünya ulaşımının varlığının koşuluyla ancak egemen halkların yapacağı iş olarak "bir anda" ve "aynı anda" mümkündür [*Alman İdeolojisi* (*Die deutsche Ideologie*)].[8]

"Evet", çünkü Marx 1917 Rus Devrimi'nde, Paris Komünü günlerinde olduğu gibi proletaryanın iktidara gelişini ve bu iktidarda sınıfsız topluma geçilmesini, üretim araçları üzerindeki özel mülkiyetin kaldırılmasını, işbölümünün kaldırılmasını program olarak uygulamaya sokmak isteyen bir politik iradeyi görecekti. Üstelik 1917 Rus Devrimi kapitalizmin üretim gücünün en gelişmiş olduğu bir dönemde sermayenin kendisini ve insanları en geniş çapta yok etmeye giriştiği Dünya Savaşı içinde ve üstelik bu savaşın 1914-1945 süresi içinde geçici olarak da olsa durdurulmasına neden olmuş ve dünyaya kapitalizmi aşacak bir alternatif sunmuştur.

***

Makalenin başında görseli yer alan ve metnin sonunda alıntılanan elyazmasının Almanca orijinali şöyledir:

Diese "Entfremdung", um den Philosophen verständlich zu bleiben, kann natürlich nur unter zwei praktischen Voraussetzungen aufgehoben werden. Damit sie eine "unerträgliche" Macht werde, d. h. eine Macht, gegen die man revolutioniert, dazu gehört, daß sie die Masse der Menschheit als durchaus "Eigentumslos" erzeugt hat und zugleich im Widerspruch zu einer vorhandnen Welt des Reichtums und der Bildung, was beides eine große Steigerung der Produktivkraft, einen hohen Grad ihrer Entwicklung voraussetzt - und andrerseits ist diese Entwicklung

7 "Ulaşım" sözcüğünü Marx, her türlü irtibat, bağlantı, anlamında kullanıyor; özellikle o dönemde sermayenin işgücü gereksinimi olarak işçilerin kolay ve hızlı yer değiştirmelerine yarayan demiryolu ulaşımı aynı zamanda işçilerin birbirleriyle bağlantı ve iletişimini de sağlıyor.

8 *MEW 3*, ss. 34-5.

der Produktivkräfte (womit zugleich schon die in weltgeschichtlichem, statt der in lokalem Dasein der Menschen vorhandne empirische Existenz gegeben ist) auch deswegen eine absolut notwendige praktische Voraussetzung, weil ohne sie nur der Mangel verallgemeinert, also mit der Notdurft auch der Streit um das Notwendige wieder beginnen und die ganze alte Scheiße sich herstellen müßte, weil ferner nur mit dieser universellen Entwicklung der Produktivkräfte ein universeller Verkehr der Menschen gesetzt ist, daher einerseits das Phänomen der "Eigentumslosen" Masse in Allen Völkern gleichzeitig erzeugt (allgemeine Konkurrenz), jedes derselben von den Umwälzungen der andern abhängig macht, und endlich weltgeschichtliche, empirisch universelle Individuen an die Stelle der lokalen gesetzt hat. Ohne dies könnte 1. der Kommunismus nur als eine Lokalität existieren, 2. die Mächte des Verkehrs selbst hätten sich als universelle, drum unerträgliche Mächte nicht entwickeln können, sie wären heimisch-abergläubige "Umstände" geblieben, und 3. würde jede Erweiterung des Verkehrs den lokalen Kommunismus aufheben. Der Kommunismus ist empirisch nur als die Tat der herrschenden Völker "auf einmal" und gleichzeitig möglich, was die universelle Entwicklung der Produktivkraft und den mit ihm zusammenhängenden Weltverkehr voraussetzt. (Karl Marx/Friedrich Engels. Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten. MEW 3, s. 34-35) Alman İdeolojisi elyazması s. 18.

"Burjuva toplumunda geçmişin bugüne hükmetmesine karşılık komünist toplumda şimdi geçmişe hükmeder."

[Karl Marx ve Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*]

SERCAN ÇALCI

Marx ve Emeğin Zamansallığı: *Clinamen*den Özgür Zamana Bir Problematiğin Taslağı

Giriş

Burada bahsi geçen problematik, emeğin ve zamanın emek-zamanı kategorisinde metalaştırılmasına karşı emeğin ve zamanın ontolojilerinden kaynaklanan bir direniş tarafından üretilmiştir. Bu direniş sermayenin zamansallığına, yani sömürünün Kronos'una karşı emeğin (virtüel) özgür zamansallığıyla örülüdür. Zamanın ve emeğin ontolojisinden emeğin ve zamanın meta formunda örgütlenmesine dek, emeğin zamansallığı eksenindeki düşünce eskizlerini izlediğimizde, Karl Marx'ın düşüncesinin *aykırı* zaman kavramlarıyla hareket ettiğini görürüz. Sermayenin analitiğinde ilk bakışta bu kavramsal repertuarın dört ana eksen üzerinde çalıştığı görülür: Üretim Zamanı, Dolaşım Zamanı, Devir Zamanı ve Çalışma Dışı Zaman. Fakat burada gündeme getirmek istediğim problematik, bu analitik zamansal diyagramın analizi üzerinden değil, daha ziyade emeğin aykırı zamansallığının izdüşümlerinden hareketle çözümlenebilir. *Clinamen*den özgür zamana dek izini süreceğimiz bu problematik, emeğin, sermayenin zamansal ufkunu delip geçen bir zamansallıkla örülü varlığından kaynaklanır. Ben burada Karl Marx ve Friedrich Engels'in metinlerindeki *clinamen*, yabancılaşmış emek, emek-zamanı ve zamansallık mefhumlarını ontolojik açıdan inceleyeceğim. İlk kısımda tartışmanın ana mefhumu *praxis* olacak. Buradaki ontolojik analiz, Marx'ın *Demokritos ile Epikouros'un Doğa Felsefelerindeki Ayrım* adını taşıyan doktora tezindeki "değişme olarak değişme" şeklindeki Epikourosçu zaman formülasyonu ile başlıyor. Bu metinde özellikle sapma (*clinamen*) kavramını ve bunun zamanın ontolo-

jisi açısından sahip olduğu stratejik önemi vurgulayacağım. Diğer yandan emeğin ontolojik tetkiki dâhilinde, özellikle *Grundrisse*'de, bir gerçeklik olarak emeğin bir biçiminin, *canlı emeğin* ontolojik yapısını sorun edeceğim. İkinci olarak, Marx ve Engels'in tarih felsefeleri ışığında emeğin tarihselliğine yönelik bir bakış sunmak ve emeğin tarihsel biçimlerini, köle emeğinden proleterin emeğine dek yaşadığı değişimleri hesaba katarak, *yabancılaşma* kavramı etrafında ele almak istiyorum. Son olarak, Marx ve Engels'in bir ideal ya da kurulması gereken bir düzenden ziyade *gerçek* bir hareket olarak tanımladıkları komünist hareketin siyasallığı çerçevesinde zamanın ve emeğin belirlenimlerini tartışacağım. Bu bağlamda sorulması gereken soru şu: Komünizmin çalışmayı, daha doğrusu zorunlu çalışmayı ortadan kaldırmasıyla birlikte emek-zamanı kategorisinin de ortadan kalkacağını düşünürsek; toplumsal devrim, emeğin kendi ölçüsü olarak zamana tâbiiyetini de ortadan kaldıracak mıdır? Bir başka deyişle, boyunduruk altına alınan özgür zamansallık emeğin varlığında kendini yeniden bulabilecek midir? İnsanın zamansal özgürleşmesi, boş zaman ile zorunlu çalışma zamanı arasındaki ayrımın ve dolayısıyla emek ile arzu arasındaki bölünmenin de ortadan kaldırılmasını içeriyor mu? Elbette bu noktada Marx'ın özellikle politik-ekonomi çözümlemeleri ve eleştirileri önem kazanmaktadır. *Grundrisse*'de Marx, "son çözümlemede bütün ekonomi biçimleri zaman ekonomisine indirgenebilir" der.[1] Marx ve Engels'in metinlerinde çoğu zaman örtük bulunan zamansal boyutun bütün gücüyle açığa çıktığı anlardan biri budur. Aslında emeğin yabancılaşmasının tarihi ile zamanın metalaştırılarak tahakküm altına alınmasının tarihi, bir başka deyişle emeğin ve zamanın meta formunda örgütlenerek sermayeye tâbî kılınmasının tarihi bir ve aynı sürecin ürünüdür. O hâlde burada açımlayacağım problematiğin çıkış noktasında iki temel fenomen vardır: 1) Sermayenin özgür zamana el koyması ve 2) emek ile arzunun iki karşıt güç olarak konumlandırılması. Bu iki tarihsel fenomen, problematiğimizin *bilinçdışındaki tahakkümün kaynağı* olarak belirlenmelidir. Fakat bu problematiğin bilinçdışında sadece tahakküm yoktur; bu tahakküme direnen iki ontolojik ilke bulunur. Bunlardan birincisi değişimin ilkesi olarak zaman, diğeriyse üretimin ilkesi olarak *clinamen*dir. Emeğin zamansallığını çözümlerken karşımıza Epikourosçu bir Marx çıkması hiç de tesadüf değildir. Marx'ın Epikourosçu kopuşu, düşünceyi, olanaklarla örülü içkin bir *praxis*in formülasyonuna dek izi sürülebilen olumsal bir dünyanın içine fırlatır.

Değişim Olarak Değişim

Epikouros'ta zamanın, öz dünyasının dışına atılışıyla çıkıyoruz yola. Marx, *Demokritos ile Epikouros'un Doğa Felsefelerindeki Ayrım*'da, Epikouros'un görü-

1 Karl Marx, *Selected Writings*, ed. David McLellan, Oxford University Press, Oxford, 2000, s. 396.

nüşler dünyasının saf biçimi olarak zaman kavramını Demokritos'un ebedî bir belirlenim olarak zaman düşüncesinin karşısına koyar:

> Epikouros'ta durum başka. Öz dünyasının dışına çıkarıldığında onun için zaman, *görünüşün saltık biçimi haline gelir*. Nitekim zaman ilineğin ilineği olarak belirlenmektedir. İlinek olan sadece tözün değişikliğidir. İlineğin ilineği olan ise kendi içinde yansıtan olarak değişikliktir, değişiklik olarak değişiklik. İşte görünüşün bu salt biçimi zamandır.[2]

Hemen ardından da zamanın Epikouros tarafından "değişme olarak değişme" şeklinde belirlendiğini ifade eder Marx.[3] Aslında bu formülasyon bize ilginç bir soru sordurmaktadır. Zamanın bir akış, değişim veya süreç olarak kavranması birçok felsefede rastlanılan bir durum olsa da, buradaki "değişme olarak değişme" ifadesi özel bir ilgiyi hak etmektedir. Bu ifade bizi, zamanı, bir şeyin değişme sürecinden veya hareket niceliğinden ziyade, değişmenin kendisi olarak düşünmeye davet eder. Bunu kavramsallaştıracak olursak, öz dünyasından dışarı atılan zaman, kendisini, *kendinde-değişme* olarak bulmaktadır. Öz dünyası ebedî sürekliliklerin alanıdır; aslında burada zaman tözseldir. Fakat tözsel zaman sonsuzluk içerisinde belirlenimini edinir. Sonsuzluk ise hem fenomen dünyasını aşar hem de bu dünyanın saf biçimi olarak zamanı dışlar. Oysa Epikouros'ta sonsuz (*to apeiron*), Marx'ın okumasına göre, ancak atomun ve boşluğun bir niteliği olarak düşünülebilir.[4] Demokritos'un aksine Epikouros, sonsuzu, i) atomlarda ve boşlukta ortak olan bir nitelik, ii) atomların çokluğu, iii) sınırsız boşluk biçiminde belirler.[5] Demokritos'ta zaman, ebedî olarak belirlenir ve bu belirlenim zamanın zamansallığını dışlar.[6] Demokritosçu zorunluluk atomların hareket ettiği mekânı belirlemiş ama onları tözsel bir zamana, yani öz dünyasındaki zamana bağlamıştır. Epikouros ise zamanı, varoluşa geri çeker ve onu, duyulurun kendine yansımasının formu olarak kavrar. Hatta Marx, Epikouros'ta *zaman ise görünen dünyada kavramın özler dünyasında olduğu şeydir* der.[7] O hâlde, zamanın ontolojisi, öz ile varoluş arasındaki bölünmeye yerleştirilmelidir. Bu bölünme olmasaydı, sonsuzluk kipi tüm varoluşu kuşat-

2 Karl Marx, *Demokritos ile Epikuros'un Doğa Felsefeleri*, çev. Hüseyin Demirhan, Sol Yay., Ankara, 2009, s. 111.

3 *A.g.e.*, s. 112.

4 *A.g.e.*, s. 112.

5 *A.g.e.*, s. 112.

6 *A.g.e.*, s. 112.

7 *A.g.e.*, s. 111.

mış olurdu. Ancak bu bölünmenin gerçekleşebilmesi için, zorunluluk fikrine karşı bir olumsallık imkânı gereklidir. Demokritos'ta doğanın değişmez yasası, niteliklere sahip atomlar ve boşluktan oluşan bu dünyayı bir öz dünyası olarak kavrar. Bunun en büyük belirtisi ise dünyanın katı zorunlulukla işleyen yapısıdır. Demokritos'un dünyasında olumsallık ve rastlantıya yer yoktur. Bu yüzden de zamanın fenomenal bir bağlantısı kurulamaz. Öz dünyasındaki zaman ancak sonsuzluk olarak belirlenir, ama aşkın bir sonsuzluk olarak.

Öz ile varoluşu ayırt edemediğimizde, tözsellik alanında bulunuruz. Diğer bir deyişle, burada öz varoluşu kuşatır. Peki, zamana tâbî olmayan zamansal olabilir mi? İşte bu soru, Marx'ın Epikouros'ta kavradığı hâliyle zamanın "değişme olarak değişme" biçimindeki formülasyonunun, duyulur dünyanın biçimi olarak düşünülmesine olanak tanır. Eğer tözsel zaman zamansal değilse, yani öz dünyası zamana tâbî olmayıp bir aşkınlık olarak kendini sunuyorsa, zaman ancak bir başka alanın saf biçimi olmalıdır. Bize göre Marx'ın bu erken dönem çalışmasında Epikouros'un zaman anlayışı üzerinden tarif ettiği dünya, onun daha sonraki yazılarında formüle ettiği *praxis* kavramının öncüllerini taşımaktadır. Elbette Marx için *praxis*, basitçe duyulur olanın tanımını vermez; ancak öz dünyasından kovulan zaman gibi o da özsel değildir. Marx için gerçeklik, öz dünyasının ebedî sürekliliklerinin dışında iki ilkeye kavuşmuştur artık: "Değişim olarak değişim" ilkesi (zaman) ve "üretim" ilkesi (*clinamen*). Marx'ın, özellikle duyumsallık meselesine bakışı, Feuerbach üzerine tezlerinde, insanı özne ve duyumsallık olarak kavrama çabası içerisinde yeniden görünecektir. On birinci teze ilişkin bir incelemeye geçmeden önce *clinamen* kavramına yakından bakmamız gerekiyor; çünkü *clinamen*, Marx'a göre, atomun göreli varoluşunu olumsuzlayan bir hareket dinamiği olarak ona nesnel bir varoluş kazandırır.

Marx'ın çözümlemelerinden açıkça görülebileceği gibi, Epikouros'ta zaman, bir ilinek olarak hatta ilineğin ilineği olarak farklılaşmış bir biçimdir. Değişim olarak değişim şeklinde bir biçim kazanan zaman, sapma tarafından nesnel bir çelişkiler alanına yansıtılır. Benim çözümlememe göre, Marx'ın daha sonra geliştireceği *praxis* mefhumunun ontolojik bir yorumu, öz ile varoluş arasındaki bu çelişkiyi saptayarak başlamalıdır. Aslında *praxis*, tıpkı zaman gibi, öz dünyasının dışına atılmış bir kuvvetler sahasıdır ve bu yönüyle özdeşliğin dondurduğu bir dünyayı değil, çelişkinin devinim kazandırdığı bir dünyayı imler. *Theoria* ise kendi özdeşliğinde direten soyutlamalara dayanır ve bir varlığı, maddî belirlenimlerinden ve varlık koşullarından tecrit ederek sabitler. Sapma ancak *praxis*te mümkündür, yani *theoria*da sapma yoktur; bu yüzden, *fati foedera*ya (yazgının zincirlerine) sadık kalındığı sürece, öz dünyasında kalırız.

Atomların Hareketleri ve Sapma

Marx, Epikouros'ta atomun üçlü bir hareket sergilediğine ilişkin özel bir vurgu yapar. Buradaki üçlü hareket diyalektiğin üç aşamalı hareketine oldukça benzemektedir. Marx'ın buradaki yaklaşımı Hegelci diyalektiğin *şematik etki*si altındadır; ancak *kategorik olarak* ondan ayrı bir duruş sergiler. Bu hareketlerden ilki doğrusal harekettir. Marx bu hareketi atomun göreli varoluşu olarak düşünmektedir. *Atom yağmuru* denilen şey işte bu doğrusal düşme hareketidir. Ancak atomlar bu doğrusal hareketten sapan bir başka hareket dinamiğiyle kuşatılmışlardır. Onlar arasındaki teması sağlayarak doğanın üretkenliğini olanaklı kılan bu dinamik *clinamen*dir. Epikouros'un atomcu öğretisini takip eden Lucretius'un anlatılarında sapmanın bu üretken yapısını açıkça görebiliriz:

> Bu sapma da olmasa her şey dökülürdü boşluktan
> Tekdüze bir koşutlukta, yağmur damlaları gibi
> Ya çağrışma, ya da atomun vuruşu olmasa.
> Doğa hiçbir şey yaratamazdı kısaca bunlardan.[8]

Marx, Epikouros'ta atomun kendi yörüngesinden saparak öz dünyasında bir çelişki yarattığını ve bu çelişki üzerinden atomun kendi nesnel varoluşunu kazandığını düşünür. Diğer bir deyişle, göreli varoluşun karşısına nesnel varoluşu çıkarır ve atomun sınırlayıcı varlık tarzını olumsuzlayan, kendine-yetmezlik biçimindeki doğrusal düşme hareketini yadsıyan sapmanın, Epikouros'taki rastlantısallığın ve olumsallığın temelini oluşturduğunu düşünür.[9] Demokritosçu zorunluluğu kıran da bu sapma dinamiğidir. Marx, Lucretius'un anlatılarından, sapmanın *fati foedera*yı kırdığını alıntılarken zorunluluk ile olumsallık arasındaki bu çelişkiyi göz önünde bulundurur.[10] Olumsallığın mümkün olabilmesi için önce zamanın öz dünyasının dışına atılması, "değişme olarak değişme" biçiminde fenomenal alanın saf biçimine dönüştürülmesi, duyumsallıkta cisimleşen içkin bir alan olarak belirlenmesi ve son olarak da sapmanın kökensiz ve üretici hareket dinamiğinin kavranması gerekmiştir. Ancak erken dönem Marx, diyalektiğin mantıksal zorunluluğu gereği, bu üretkenliği keşfetmekle yetinmez. Olumsuzlamayı bir üst momente taşıyarak senteze vardırmaya çalışır. Şematik etki ile kategorik ayrılma burada çarpışır. Böylece Epikouros'un, atomun göreli ve nesnel olan iki hareketine ek olarak üçüncü bir hareket daha belirlediğini saptar. Bu hareket biçimi ise bir sentez olarak geri-itilmedir. Burada Hegel'in *Tinin Fenomenolojisi*'nin etkileri

8 Lucretius, *Evrenin Yapısı*, çev. Turgut Uyar ve Tomris Uyar, Norgunk Yay., İstanbul, 2011, s. 58.

9 Karl Marx, *Demokritos ile Epikuros'un Doğa Felsefeleri*, s. 68.

10 *A.g.e.*, s. 32.

ve buna karşı Marx'ın Epikourosçu hamlelerinin izdüşümleri açıkça görülebilir. Marx, geri-itilme hareketinin diyalektikteki öz-bilincin ilk biçimine karşılık geldiğini, geri-itilmedeki sentezin atomu kendi tekilliği içerisinde kavramanın ve niteliklerle ilişkilendirmenin yolu olarak düşünür.[11] Atom öz dünyasındaki bir özdeşlik olarak kaldığı sürece, dinamik bir varlığa dönüşemez. Marx ise Epikouros'un, çelişkiyi nesnelleştirdiğini ifade ederek, to *apeiron*un, *infinitio*nun aşkınlığına itiraz ettiğini bulgular. Varoluşla çelişkiye düşen bir öz, artık kendi dünyasında varlığını sürdüremez.[12] Gerçeğin kiri ona bulaşmıştır. Ondaki çelişki, sapma tarafından nesnelleştirilmiş, geri-itilme tarafından da sentezlenmiştir.

Nec Regione Loci Certa, Nec Tempore Certo

Marx'ın doktora tezinde, sapmanın olumsuzlama olarak kavranması, daha doğrusu diyalektiğin asıl hareketini veren negatif moment olarak okunmasıyla sapmanın kökensiz ve üretici hareket olarak kavranması, yani bir "üretim ilkesi" olarak kavramsallaştırılması arasında bir gerilim söz konusudur; çünkü burada, üretimin yani doğanın üretkenliğinin temel hareketi olan sapma, ikincil bir hareket olarak kavranamaz. Marx, üretimsellik ilkesini bulgular fakat onu senteze götürmek için olumsuzlama momentine dönüştürmeye zorlar. Yine de bu noktada sapmanın bir başka belirleyici özelliği ortaya çıkar: Sapma, *nec regione loci certa, nec tempore certo*'dur ("ne mekânın bir yerinde ne de zamandadır").[13] Demek ki sapma; zamana ve mekâna, diğer hareketler, olaylar ve nesnelerle aynı biçimde tâbî değildir. Fakat onun zamansal olmadığı sonucu çıkar mı buradan? Zamana tâbî olmayıp zamansal olabilme yetisine sahip bir şey olabilir mi? Aslında sapma öz dünyası ile varoluş dünyasının arasında gerçekleşir. Öz dünyasının varoluş dünyasını kuşatmasını engelleyen yani tözselliğin demir zincirini kıran şey sapmadır. Bu yüzden *sapma kapanmayı engeller*. O hâlde, tözsel zamanın yani ebediyetin veya yaratılmamış zamanın, fenomenal zamana, yaratılmış zamana ve oluşun zamanına dönüşümünü mümkün kılan şey işte bu sapma dinamiğidir. Zamanın en küçük biriminde meydana gelen sapma algıdan kaçan bir harekettir ve bu yönüyle olumsallığın tohumlarını, zorunluluğun düğümlerinin çözüldüğü noktaya, yani zaman ve mekân belirleniminin tam kalbine atar. Sapmanın zamansallığı, en küçük zamansal örüntüye, oluşun biricik tekilliğine bağlıdır. Sapmanın bu moleküler yönü Gilles Deleuze'ün okumasında da görülür: "Epikouros'un Herodotos'a mektubunda dediği gibi düşüncenin öğeleri olan atomların 'düşünce kadar hızlı' hareket ettikleri doğruysa o halde *clinamen*

11 *A.g.e.*, s. 41.

12 *A.g.e.*., s. 82.

13 *A.g.e.*., s. 38.

düşünülebilir olan en küçük sürekli zaman parçasından daha küçük bir zamanda üretilen karşılıklı belirlenimdir."[14]

Sapmanın algıya değil düşünceye kaydedilmesi gereklidir. Ama bu onun bir kurmaca olduğunu değil, gerçek üretken hareketin algısal dünyayı kurabilmek için özü parçalamak zorunda olduğunu ve bunun da olumsallığı mümkün kılabilecek en küçük zamansal parçada meydana gelmesi gerektiğini gösterir. Aslında kurgusal ve hipotetik olan daima *önce* gelendir, yani atom yağmurunun kendisi kurgusaldır; çünkü sapmayı açıklayabilmek için üretilir. Yine bu bağlamda zorunluluk ile olumsallık arasındaki bağlantı sapma üzerinden metamorfoza uğratılır: Olumsallık olduğu için sapma gerçekleşmemiştir; aksine, sapma meydana geldiği için olumsallık vücut bulmuştur. O hâlde buradaki sapma salt negatif bir hareket dinamiği olarak düşünülemez; sapma üretkendir; sentezin bir aracısı ya da bir dolayım momenti değil, doğanın hakikî üretici eylemidir. Marx ise her iki boyutu da teşhis eder, hem bu üretkenliği gözlemler ve sapmanın zamansallıkta yarattığı kırılmayı ve üretkenliği saptar hem de onu olumsuzlama momenti olarak atomun nesnel varoluşuna kaydeder. Marx'ın metnindeki bu gerilim son derece değerlidir. Aslında Marx, gerçekliği sınırsızın belirlenimiden çıkarmak için elindeki tüm araçları kullanmaktadır burada, özellikle de Hegelci diyalektiği ve onunla uzlaşmaz olan Epikourosçu fiziği. Bu amaçla seferber ettiği bütün araçlarla özün varoluşu kuşatarak tözselliğe ulaşmasını engellemeye çalışır. Bu noktada sapma onun için de elzem bir hareket olmuştur. Ama sapmanın bu yeni zamansallığı sonsuzluk sorununun yapısını da değiştirmiştir. Sapma bütünün sapması değildir, ancak parçanın kendi başına gerçekleştirebileceği bir şey de olamaz. İşte sapmanın zamanın ve mekânın mümkün olabilecek en küçük birimlerinde meydana gelmesi de bu yüzden önemlidir; sapma bütün ile parça, öz ile varoluş, töz ile ilinek arasında veya aralığında gerçekleşir. Geri-itilmenin bir sentez olabilmesi de buna bağlıdır; sapma olmadan temas yoktur; sapma atomlar arasındaki etkileşimin ve iletişimin mantığını ve hareketini verir. Böylece tözsel zaman "değişme olarak değişme" biçimindeki bir zamana, öz dünyası varoluşa, sonsuzluk yaşam zamanına, katı zorunluluksa olumsallığa dönüşür. Bu bağlamda göksel cisimler sorununa değinen Marx, Aristoteles'in aksine Epikouros'un göksel cisimlerin ebedî olmadığını ortaya koyduğunu vurgular;[15] çünkü ruhun sarsılmazlığının karşısına kendisini bir ebediyet olarak koyan her şey, "insan bilinciyle aşkınsal (*transcendental*) bir ilişkide bulunan her şey [...] yıkılır."[16] Tam bu noktada Marx içkinliğin ve olum-

14 Gilles Deleuze, *Difference and Repetition*, İng. çev. Paul Patton, Continuum, Minneapolis, Londra, 1994, s. 232.

15 Karl Marx, *Demokritos ile Epikuros'un Doğa Felsefeleri*, s. 62.

16 *A.g.e.*, s. 66.

sallığın ilkesini Epikouros'un atom teorisi üzerinden verir: "Olanaklı olan başka türlü de olabilir, olanaklı olanın karşıtı da olanaklıdır."[17] İşte bu nokta *praxis*in düşünülebilmesi için elzemdir; çünkü *fati foedera* aslen *praxis*te kırılır.

On Birinci Tezde Zamansal *Praxis*

Marx, aşkınlık bilincini parçalamak için, başkalarının yanı sıra Epikouros'tan aldığı kavramsal tertibatları da *praxis* mefhumunun içerisine yığmıştır. Feuerbach üzerine birinci tezde ifade ettiği gibi, daha önceki materyalizmin başlıca kusuru, insanın duyumsal varlığını bir *praxis* olarak kavrayamamasıdır.[18] Burada Marx'ın zamansallık anlayışı üzerinden geliştirdiğimiz çözümlemeye göre eski materyalizmin kusuru, insan faaliyetini öz dünyasına hapsetmesi, onun gerçek pratik gücünü kavrayamamasıdır. Başka bir deyişle, eski materyalizm Demokritosçu bir zorunluluk dünyasına hapsolmuştur. Oysa Marx'ın Epikourosçu düşüncesinde gerçeklik, öz dünyasının dışına fırlatılmıştır, onun bütün imkân ve sınırlılıkları da bu dışarıda mümkündür. İşte biz bu *dışarı* ile *praxis* arasındaki bağıntının hakikî ve güçlü bir bağıntı olduğunu, olanaklı olanın karşıtının da olanaklı olabilmesinin koşulunun sapma dinamiğiyle kuşatılmış bu *praxis*e içkin olduğunu iddia ediyoruz.

Marx, eski materyalizmin eleştirisini yaparken örtük bir zamansallık fikriyle hareket etmektedir. Biz söz konusu örtük kavrayışa *içkin zamansallık* diyoruz. *Praxis*, içkin zamansallıktır ve zamanın maddî ve kavramsal belirlenimlerini taşır. Nasıl ki sapma atoma nesnel bir varoluş kazandırıyorsa, *praxis* de zamanı gerçek varlıkların faaliyetiyle buluşturur. Şimdi zamanın ontolojisindeki bu kırılma penceresinden Marx'ın ünlü on birinci tezine bakabiliriz: "Filozoflar dünyayı yalnızca değişik biçimlerde *yorumladılar*, sorun onu *değiştirmektir*."[19] Filozofların yorumlamakla yetindikleri dünya *theoria*nın öz dünyasıdır. Bu dünya çelişkiler, olanaklar ve olumsallıklardan muaf, yığın hâlinde kavranan bir dünyadır. Bu dünyayı yorumlayan filozoflar, onu ya sonsuz bir zaman belirlenimi içerisindeki insan doğası, tanrısallık veya ideal formuna kavuşmuş bir antropolojik teoloji biçiminde kavramışlar ("değişme olarak değişme"yi kavramsallaştıramamışlar) ya da ona içkin olan nesnel faaliyeti (üretim ilkesini) kavrayamadan zamansallığı tamamen dışlamışlardır. İçkin zamansallık açısından bakıldığında, değişme ve değiştirme zamanın aslî kipleridir. Bu anlamda, yorumlanan dünyada, yani *theoria*nın öz dünyasında değişim ancak öznedeki bir değişim olarak kavranır. Öz ile varoluş

17 *A.g.e.*, s. 65.

18 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi [Feuerbach]*, çev. Sevim Belli, Sol Yay., Ankara, 2015. s. 24.

19 *A.g.e.*, s. 27.

arasındaki yarılma açısından bakıldığında, yorumlanan dünya ile değişen ve değiştirilen dünya arasındaki fark gün yüzüne çıkar. Dünyayı değiştirmek demek, onun değişebilir ve değiştirilebilir olduğunu kabul etmek demektir. Oysa (sadece) yorumlayanlar bunu görememiştir, yani olanaklı olanın karşıtının da olanaklı olduğunu, Marx'a özgü bu içkin olumsallığı görememişlerdir. Bu da demektir ki, yorumlanan dünya nesnenin ebedî belirlenimini özneye aşılarken; özne, değiştirilebilen bir dünyanın karşısına kendi nesnel belirlenimlerinin bilincine sahip olarak çıkar. Marx'ın birinci tezde, etkin yönün idealizm tarafından geliştirildiğini, ancak bunun da *praxis*in *theoria* karşısındaki aşağılamadan muaf olmayan bir inceleme olduğunu vurgulaması gerçekten de ilginçtir.[20] Feuerbach, bu etkin yönü, yani öznenin kudretini keşfetmiş ama onu genel bir insanlık idesi içerisinde, teorik bir soyutlama biçiminde eritmiştir. Değişme ve değiştirmenin olanağı olan içkin zamansallık, bu noktada, değiştirilebilen bir dünyanın ontolojik zeminini onu değiştirecek olan nesnel faaliyetle ilişkilendirir. Eski materyalizm bu nesnel faaliyeti, kendisini sınırlayan bir nesne olarak kavramış, onu insanın duyumsallığı formunda (zamansal olarak) düşünememiştir. Bu yüzden de söz konusu ontolojik zeminin değişimle bağlantısını kuramamıştır. Bize göre bu zemin, Marx'ın *praxis* dediği kuvvetler, çelişkiler ve olumsallıklar sahasına içkin olan zamansallıktır. Aşkınlık bilinci bu noktada kendini olumsuzlamak zorundadır; çünkü yorumlanan dünya kendi zeminini değiştirilebilen bir dünyada bulur. Yorumlayan özne, kendi yorumlama eyleminin değiştirme kudretini kavrayamaz (çünkü onun *theoria*sında eylem, üretici sapma biçimini alamaz!) ama değiştiren, kendi değiştirme eyleminin bir yorumlama kudreti olduğunu fark edebilir (çünkü onun *praxis*inde madde ile zaman, duyumsallık formunda buluşurlar!). Yorumlama ancak "değişme olarak değişme"nin kipi olduğunda öznenin bir faaliyeti olabilir. Bunun için özdeşliği kıran bir eylem gereklidir. Ancak öz dünyasının dışına çıktığımızda, ontolojik bir zeminle nesnel bir faaliyetin yani üretimin karşılaşmasına tanık oluruz; (değişme olarak değişme ilkesi) zaman ile emeğin (üretim ilkesi) karşılaşmasına. Şimdi *clinamen* toplumsallaşmış emektir.

Bir Gerçeklik Olarak Canlı Emek ve Zaman

Artık zamanın *praxis*e içkin belirlenimlerine ulaşmış bulunuyoruz. *Praxis*te zaman "değişme olarak değişme" şeklinde belirlenir. Zamanın zamansallığı sorunu *kendinde-değişme* bağlamına yerleşir. Bu kuvvetler sahasındaki nesnel faaliyet olan emek ise, kendi belirlenimini "clinamen olarak üretim ilkesi" biçiminde edinir. Ancak bu noktada Engels'in ve Marx'ın metinlerinde emekten emek-gücüne doğru bir geçişin gerçekleşme uğraklarını da hesaba katmalıyız. Mevcut *praxis*te

20 *A.g.e.*, ss. 20-1.

emek, kapitalist boyunduruk altındaki emek-gücüdür. Diğer bir deyişle, emeğin *potentia* anlamında gücü, onu meta formunda örgütleyen bir sermaye aksiyomatiği[21] tarafından ücretli emeğe dönüştürülür. Demek ki bir emek ontolojisinin ilk önermelerinden biri *potentia* olarak emeğin kavramsal ve maddî belirlenimleriyle bu *potentia*yı bir *extensa* hâline getiren cisimleştirme süreçlerinin kavramsal ve maddî belirlenimleri arasındaki ayrımları saptamaya ve geliştirmeye dayanır. Bu noktada karşımıza üç temel problematik alanı çıkmaktadır. Birincisi, emek-gücü olarak ücretli emek, öznedeki nesnel ve üretken faaliyetin metalaştırılmasına işaret eder. Emek, üretken gerçekliktir. Bu durumda onun bir *şey* değil de bir *toplumsal ilişki* olarak sermayeyle olan bağıntısını çözümlemek gerekir. İkincisi, emek metada cisimleştirildiğinde, onun kendi içerisinde bir çelişki ortaya çıkar; *potentia* olarak emek şimdi belli bir metada soğrulur, yani artık somutlaşmış hâle gelir; fakat kapitalist sömürü koşulları altında bu, onun, tüm emek biçimlerini kendi altında homojenleştiren bir zamansallık altında örgütlenerek *soyut emek* biçiminde formüle edilmesiyle paralel ilerler. Emeğin zamanla ve mekânla ilişkisi bu noktada daha da belirginleşir. Emek hem bir virtüelite hem de bir aktüalitedir. Marx'ın özellikle *canlı emek* kavramı üzerinden gösterdiği potansiyel öznellik hattı bu noktayı derinleştirme gerekliliğini göstermektedir. Ve son olarak kullanım değeri ile değişim değeri arasındaki ayrım üzerinden emek-zamanı kategorisine bakmak ve bu kategorinin olanaklılık koşullarını çözümlemek gereklidir. Ölçülen zamanın emeğin ölçüsü hâline gelmesi, *potentia* olarak emeğin sömürülmüş emeğe dönüştürülmesiyle özel bir paralellik sergiler. Şimdi *Grundrisse*'de bu üç problematiği aynı anda gözlemleyebileceğimiz bir pasaja bakalım. Bu pasaj son derece önemli, çünkü hem emeğin ontolojik çözümlemesi için bize bir bakış açısı sunmakta hem de emek ile ve özelde *canlı emek* ile *zaman* arasındaki genel bağıntının bir özetini sunmaktadır:

> Bütün metaların toplumsal tözü ya da bir başka deyişle fiziksel karakterdeki maddî yığınlar değil de *metalar* ve bu sebeple de *değişim değerleri* olan bu toplumsal töz, metaların somutlaşmış emek (yani emek-zamanı) olmasıdır. *Somutlaşmış* emekten farklı olan tek şey hâlâ kendini somutlaştırmakta olan *somutlaşmamış* emektir, öznellik olarak *emek*tir. Ya da *somutlaşmış* emek, yani *mekânda mevcut olan* emek tıpkı *geçmiş* emek gibi *zamanda mevcut olan* emeğin de karşısına koyulabilir. Eğer emek,

21 Sermaye aksiyomatiği terimini, Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin *Bin Yayla*'sındaki kodlar, kod çözümleri ve kapitalist aksiyomatikler bağlamında alıyorum. Bu aksiyomatikler kodları çözer ama onları yeniden kodlamak yerine bir soyut makine diyagramına bağlarlar. Sermaye bu aksiyomatikte, kendi sınırını sürekli içselleştiren ya da bir başka deyişle kendi dışsal sınırını yine kendisi ihlâl eden blokaj öbeğidir. Bu tartışma için bkz. Gilles Deleuze ve Felix Guattari, *A Thousand Plateaus*, İng. çev. Brian Massumi, University of Minnesota Press, Londra, 1988.

> zamanda mevcut olan canlı emek ise, bu durumda o yalnızca, içerisinde bir kapasite ve olanaklılık olarak var olduğu *yaşayan özne* olarak mevcut olabilir.[22]

Somutlaşmış ya da cisimleşmiş emeğin ölçüm biçimi emek-zamanıdır. Aslında bir metada iki şey cisimleştirilir: Emek ve zaman. Ancak meta, kullanım değerinin ötesinde bir değişim değeri olarak belirlenir ve bu yüzden emeğin ve zamanın meta formunda örgütlenmesindeki anahtar mefhum da değişim değeridir. Burada en azından iki ayrımı net bir şekilde görebiliriz. Birinci ayrım kullanım değeri ile değişim değeri arasındadır ve emek-zamanı bakımından kritik bir önem taşır. Kullanım değeri perspektifinden bakıldığında, emek-zamanı, emek-gücü metasının değerini belirleyemez; çünkü kullanım değeri, metanın piyasadaki dolaşımından bağımsız, nitel bir belirlemedir; henüz metaya dönüşmemiş ürünün işlevleriyle ilgilidir. Bir başka deyişle, kullanım değeri açısından emek ve zaman yayılımsal niteliklerdir (*extensive quality*). Oysa meta olarak meta, kendi değerini piyasadaki değişim değeri üzerinden edinir. Değişim değeri açısından niteliksel bir şey mümkün değildir; metanın ne işe yaradığı veya yaramadığının bir önemi yoktur. Değişim değeri açısından hem emek hem de zaman yayılımsal niceliklerdir (*extensive quantity*). Kapitalist üretim ilişkileri içerisinde, ki bu ilişkiler üretim, dolaşım, paylaşım ve tüketim ilişkilerini bir bileşke olarak içerirler, değişim değerinden muaf herhangi bir şey yoktur. Diğer bir deyişle, sermaye bir yandan her şeyi niceliksel tarzda örgütleyerek ona toplumsal belirlenimini verir; diğer yandansa nitel olanın, *clinamen* olarak emeğin, doğanın üretim ilkesinin tüm güçlerini kendi yanına çağırır. Ancak *potentia* olarak emeğin özel bir yönü vardır ve bu da bizi ikinci ayrıma götürmektedir.

Marx, *mekânda mevcut olan emek* ile *zamanda mevcut olan emek* arasında yaptığı ayrımla, emeğin zamansal ontolojisine dair arayışımızda son derece kritik bir hamle yapma imkânı vermektedir bize. Meta formu, bütün değer formlarını niceler. Bunu yaparken de yayılımsal bir kip kullanır, yani sermaye *potentia* olarak emeğin karşısına bir *mekân* biçiminde çıkar. Sermaye ile emeğin karşılaşması bir mekân ile bir zamanın karşılaşmasıdır. Bu anlamda, canlı emek, henüz mekânsallaştırılmamış öznelliktir, emeğin yaşayan öznelliğidir. *Potentia*nın yeğin karakteri kullanım değeriyle yayılımsal hâle, değişim değeriyle de niceliksel hâle getirilir. Ancak görüleceği üzere burada yeğin (*intensive*) ile yayılımsal (*extensive*), nicelik (*quantity*) ile nitelik (*quality*) arasındaki bölünmeler derinleştirilmiştir. Şimdi meta formunda örgütlenen emek ve zamanın ortak trajedisi açığa çıkmaya başlıyor: Değişim değeri içerisinde örgütlenen zaman ve emek mekân-

22 Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)*, İng. çev. Martin Nicolaus, Penguin Books and New Left Review, Londra, 1993, ss. 271-2.

sallaştırılır, yani belli bir metada soğrulurlar; ancak emek ile zaman arasındaki bağlantı, emeğin canlı emek olarak yaşamasını ve *potentia*nın direncini sergiler. Emek ile mekân arasında böyle bir bağıntının niçin olmadığı sorulabilir bu noktada. Ancak açıktır ki, emek açısından mekân sermayedir; mekân açısındansa emek bir yayılımdır, yani bir *potentia* değil bir *extensa*dır; çünkü *potentia* olarak emek, yani canlı emek veya bir öznellik olarak yaşayan emek yeğin karakterdedir. Mekân açısından emek dinamik bir sapma ilkesi değildir; mekân, emeği donmuş emek veya ölü emek formuna girmeye zorlar. Zamandaysa, emek kendi varlığının kendine yansımasının formunu bulur, yani bir duyumsallık olarak kendi bedenini bulur. Zaman ile mekân arasındaki çatışmanın aşılabilmesi için *extensa*nın virtüel açılım yollarını bulmak gerekecektir. Modern felsefede *extensa*, *dışlama ilişkisi* (*exclusive*) üzerine kuruludur; bir yerde olanın, o yerde olmak için bir başka şeyi (ya da diğer her şeyi!) dışlaması gerekir. Oysa zamanın farklı hâllerinde[23] (özellikle Kronos'a boyun eğmeyen biçimlerinde) emeğin zamansallığı bir *içerme ilişkisi* (*inclusive*) üretir; Kronos'un dışındaki zamansallıklarda, zaman emeğin ölçüsü değildir, hayatın bir kudreti olarak onu içerir. Emek, zamanda yaşar. Bu anlamda emek, Marx'tan alıntıladığımız pasajda ifade edildiği gibi, bir kapasite ve bir olanaklılıktır. Henüz sermaye tarafından kapılmamış, soğrulmamış, cisimleşmemiştir (henüz!). Fakat bu onun bir gerçeklik olmadığı anlamına gelmez. Canlı emek gerçektir, yeğin bir niteliktir ve bu yönüyle hem henüz cisimleşmemiştir hem de var olan bir gerçekliktir (virtüeldir). Hatta sermayenin bakış açısından, sermaye dışı tek gerçeklik odur. Sermayenin asıl hedefi de bu canlı emeği soğurmak, ama aynı zamanda onun yeniden-üretimini sağlamaktır.

Marx'ın, zamanın ve emeğin meta formunda örgütlendiği kapitalist üretim ilişkileri içerisinde, emekteki bu zaman-mekân yarılmasını bulgulaması, ontolojik bakımdan bir tartışmayı daha doğurmaktadır: Para, evrensel değişim değeri olarak örgütlendiğinden, yeğin bir nicelik olarak karşımıza çıkar. Diğer bir deyişle artık şu belirlemelere sahibiz:

1) *Potentia* olarak, zamanda mevcut olan canlı emek, yeğin bir niteliktir (*intensive quality*).

23 Zamanın farklı hâllerinden söz ederken, Gilles Deleuze'ün üzerinde ısrarla durduğu şimdiye yansıyan sınırlanmamış geçmiş ve gelecek olarak *Aion* ile Antonio Negri'nin şimdide ve anda kritik bir açıklık yaratan *kairos* çözümlemelerinden söz ediyoruz. Her iki zamansallık da Kronos'un ötesini-berisini imler. Deleuze'ün paradoksal diziler içerisinde izini sürdüğü *Aion* çözümlemeleri için bkz. Gilles Deleuze, *The Logic of Sense*, İng. çev. Mark Lester ve Charles Stivale, Columbia University Press, New York, 1990. Negri'nin ölçü olarak zamandan töz olarak zamana geçişte kolektif olanın kuruluşu bağlamında, canlı emeğin zamansallığı üzerine *kairos* çözümlemeleri için bkz. Antonio Negri, *Devrimin Zamanı*, çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003.

2) Kullanım değeri açısından emek ve zaman yayılımsal niteliklerdir (*extensive quality*).
3) Mekânsallaştırılmış emek veya mekânda mevcut olan emek, değişim değeri olarak yayılımsal bir niceliktir (*extensive quantity*).
4) Evrensel değişim değeri olarak para, yeğin bir niceliktir (*intensive quantity*).

Paranın bu ontolojik tartışmaya dâhiliyeti işte bu bağlamda gerçekleşir. Bu noktada, Marx'ın bir metanın paraya ve paranın da yeniden metaya çevrilme süreçlerinin ayrıntılı bir analizi gerekmektedir. Metayı paraya çevirmek demek, bir yayılımsal niceliği bir yeğin niceliğe dönüştürmek ve ardından ona yeniden yayılımsal bir karakter vermek demektir. Tüm bu işlemler kapitalist üretim ilişkilerinde emek-gücünün bir meta olarak alınıp satılabilmesini mümkün kılan koşulların, toplumsal işbölümünün düzeninin ve M-P-M ve P-M-P dönüşümlerinin çözümlenmesini gerektirir. Bu dönüştürmelerin ontolojik yapısı gerçekten de oldukça karmaşıktır; çünkü sistemin ontolojik mantığı, niceleme ve zaman-mekân fonksiyonları üzerine kuruludur. Bu niceleme ve zaman-mekân fonksiyonları olmadan, kapitalist üretim ilişkilerinin herhangi bir işleminin gerçekleşebilmesi de mümkün değildir. Ayrıca bu noktada sermaye ile emek arasındaki ilişkinin boyutu da ontolojik bir soruşturmayı gerektirir. Sermaye ile emek arasındaki ilişki bir antagonizma mıdır? Yoksa bunu daha çok bir antinomi şeklinde mi düşünebiliriz? Görülüyor ki çatışmalar ve bölünmeler haritası sadece bu iki kavramla sınırlı değildir; emeğin kendi içindeki çelişkisi, yani emeğin canlı emek ve cisimleşmiş emek şeklinde, üretken ve üretken olmayan emek şeklindeki bölünmeleri, sermayenin sabit sermaye ve değişken sermaye şeklindeki ayrımları da hesaba katılmalıdır. Bizim açımızdan şu açıktır ki, kapitalist üretim ilişkileri içerisinde emek-zamanı kavramını mümkün kılan tüm ontolojik yarılmalar, emek ve zamanın meta formunda örgütlenmesine ve yukarıda andığımız iki temel tarihsel fenomene (özgür zamana el koyulması ve emek ile arzunun karşıtlaştırılmasına) dayanmaktadır. Ancak tüm bunlar artı-değer üretimi için gerekli olan ücretli emek formunun ve zamanın, boş zaman ve çalışma zamanı şeklindeki bölünmelerinin tarihselliğini beraberinde getirir.

Zorunlu Çalışma Zamanı, Boş Zaman ve Ücretli Emek

Engels, "Komünizmin İlkeleri"nde basit görünen bir soruya son derece ilginç bir yanıt verir: "Proleter köleden hangi bakımdan farklıdır? Köle ancak bir kez satılır, proleter ise kendisini her gün her saat satmak zorundadır."[24]

24 Karl Marx ve Friedrich Engels, "Komünizmin İlkeleri", *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*, çev. Muzaffer Erdost, Sol Yay., Ankara, 2016, s. 171.

Buradaki zamansal açıklama, tıpkı sonsuzluk ile "değişme olarak değişme" biçimindeki zaman ilkesi arasındaki ayrıma benzer. Köle, ebedî bir belirlenime sahiptir; aslında efendi de onunla aynı zamansallıkta sıkışır. Hegel'in köle-efendi diyalektiğini bu açıdan incelemek de ilginç bir fikir olabilir. Ama şimdi bizim konumuz açısından proleterin sahip olduğu zamansallığın farkına bakalım. Proleter, öz dünyasının dışına atılmıştır. Kölenin varoluşu efendinin özü tarafından kuşatılabilse de, proleter ile sermayedar aynı ilişki içerisinde bütünlenemez. Bu yüzden Engels, satma fiilini köle için pasif, proleter içinse aktif olarak kullanır. Köle kendisini satamaz, ebediyen satılır; proleter ise satar ama satmak zorunda olduğu için satar. Başka bir deyişle, boyundurukları farklı tarihsel belirlenimlere aittir. Peki, köle emeği de proleterinki gibi tahakküm altına alınmış bir emek biçimi değil midir? Onları ayıran şey ne olabilir ki? Bize göre buradaki ayrımın önemli bir boyutu zamansallıktan kaynaklanmaktadır. Bir yandan köle, satabileceği bir emek-gücünden yoksundur, yani kendisi bir metadır; diğer yandansa, proleterin zamansallığı ile köleninki oldukça farklı hatlara oturur. Hatta Engels, aynı metinde, kölenin geçiminin efendisi tarafından garantiye alındığını fakat proleterin yaşamının piyasadaki en ufak bir dalgalanmadan bile etkilenen, güvencesiz bir yaşam olduğunu ifade ederken, öz dünyasının dışındaki olumsallıklar alanında bulunduğumuzu açıkça gösterir. Diğer yandan, köle için boş zaman ve çalışma zamanı şeklinde bir ayrım da söz konusu değildir. Köle bütün zamanı ve yaşamıyla ebediyen satılır; fakat proleter, boş zaman ile zorunlu çalışma zamanı ayrımını her an tecrübe eder. Peki, boş zaman bir zamansal deneyim kipi olarak nasıl üretilmiştir? Onun tarihsel ve felsefî soykütüğü bizi nereye götürür?

Boş zaman ile emek arasındaki bağıntının emek ile zaman arasındaki genel bağıntılar içerisinde özgül bir yere sahip olduğu açıktır. Boş zaman kategorisini üreten emek gücünün kendisidir. Ancak, kölenin varlık koşulları açısından boş zaman tamamen efendiye aittir; köle, efendi için boş zaman üretir ve efendi ile köle, zaman açısından, zorunluluk ve serbestlik şeklinde bölünmüştür. Başka bir deyişle, efendinin zorunlu çalışma zamanı yoktur, kölenin de boş zamanı. Bu sebeple de kölenin emeği tamamen zorunluluklar alanındaki bir nicelik olarak belirlenir. Emek ile Arzu arasındaki bölünmenin tarihsel olarak kurumlaşması köle ile efendi arasındaki bu hiyerarşiye dayanır. Aslında bu noktada Hegelci köle-efendi diyalektiğinin yeni bir yorumu gerekmektedir. Hegel'e göre, henüz bir köle veya efendi olarak belirlenimlerini edinmeden önce, karşılıklı tanınma olanağıyla[25] savaşa giren kuvvetlerden birisinin diğerini tanımaksızın zafer kazanması ve diğerinin de karşısındakine boyun eğerek tanınmamaya mahkûm

25 G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, İng. çev. A.V. Miller, Oxford University Press, New York, 1977, ss. 111-2.

olması, hikâyenin yalnızca bir yönünü verir. Diğer yorumlama biçimiyse zamansallık üzerinden yapılabilir. Biri boş zamana çakılan Arzu, diğeriyse zorunlu çalışma zamanına yerleştirilmiş Emek olarak belirlenen iki figür, zaman üzerindeki tarihsel kavganın kritik bir sahnesini çizerler. Fakat her iki figürü de, savaşımı sonuna dek götürmeden, örtük olarak zamanın dualist bir ayrımının temsiline hapseden Hegel, varoluş mücadelesini bir tanınma meselesine indirger. Bize göre, varoluş mücadelesine giren iki kuvvet daha en baştan karşılıklı tanınma imkânından yoksundurlar. Emek ile Arzunun bölünmesi tanınma imkânının ortadan kaldırılmasıdır ve Emek ile Arzunun ortak trajedisi de en belirgin temsilini bu sahnede kazanır. Kölenin Emeği, Efendinin Arzusunun bir nesnesidir artık. Peki ya kölenin Arzusu? Kölenin Arzusu artık *imkânsızın bilincine* kaydedilmiştir. Köle, sömürülen emeğin sabitlenmiş belirlenimidir artık. Her ne kadar Hegel, sonradan kölenin Doğa'yla etkileşime girerek, nesneler üreterek bilincine hareket kazandırdığını, efendininse donuk bir bilinç olarak sabitlendiğini söylese de, köle için özgürleşme kendini ve efendiyi olumsuzlamaktan başka bir anlama kavuşamaz. Olumsuzlama, onların zamansal boyunduruklarını ortadan kaldıramaz; çünkü bölünmeler burada zihinsel olan ile maddî olanın bölünmesini içerir. Emek ile Arzu beden ve zihin şeklinde bölünmüştür; artık Emek daima fiziksel emek, Arzu ise Zihinsel Emek olarak belirlenir. Bu yolla hem Arzunun bedenle bağıntısı koparılmış, hem de Emeğin zihinsel yönü örtbas edilmiştir. Ancak bu sahnede büyük harflerle yazılan Emek ve Arzu, *potentia olarak*, tarihsel zamanın yaratılma eşiğinde artık küçük harflerle yazılacakları bir yabancılaşmaya doğru ilerlerler.

Proletarya ile burjuvazinin savaşımı ebedî belirlenimler üzerinden ilerlemez, yani proleter satılan ve ebediyen sahip olunan bir mülk değildir. Proleter, *potentia* olarak emeğin ve meta olarak emek-gücünün sahibidir. Onun karşısına sermaye gücüyle çıkan burjuvaziyle karşılıklı bir tanınma imkânından da yoksundur; çünkü sermaye, emeği meta formunda ücretlendirir ve proleter, yaşamını sürdürebilmek için emeğini ücret olarak *tanır*. Başka bir deyişle, kölenin emeği ebediyen zorunlu çalışma formunda örgütlenirken, proleterin emeği ücretli emek-zamanı olarak belirlenir. Marx'ın yabancılaşma teorisinin farklı düzeyleri açısından bakıldığında, proleterin emeğinin içkin zamansallık açısından yorumunun niçin gerekli olduğu daha da açıklık kazanacaktır.

Yabancılaşma ilkin emeğin dışsal emeğe dönüşmesidir.[26] Emek bir üründe cisimleştirilir, somutlaştırılır ve bu ürün ya da meta, emekçinin karşısına yabancı bir güç olarak çıkar. Emeğin kendisinin ürettiği meta artık ona form vermeye, onu belirlemeye, ondan ayrı bir varlık olarak kendini ortaya koymaya başlar.

26 Karl Marx, *1844 Elyazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe*, çev. Kenan Somer, Sol Yay., Ankara, 2011, s. 143.

Yabancılaşmanın ilk belirişi emek ile emek ürünü arasında, ürün ile üretim arasındaki aşkınlaşmadan doğar. Bu da demek oluyor ki, ürün üretime aşkınlaşır ve bunun kaynağında da üretimselliğin ikiye bölünmesi yatmaktadır. "Üretim ilkesi" biçimindeki emek artık meta formunda örgütlenen ücretli emektir ve üründe cisimleşmiş emek-zamanı, üretim faaliyetini sürdüren emek gücünden ayrılır, ondan bağımsızlaşır. Ölçen zaman, emeğin bedenindeki zaman-mekân yarılmasının aslî sebebidir. Yabancılaşma bu yönüyle üretimselliğin parçalanışına tekabül eder; üreten özne, ürettiği ürünü, karşısında aşkın bir güç olarak bulur. O hâlde emeğin dışsallaşması, onun toplumsal emek-zamanı olarak bir metada soğrulması ve toplumsal belirlenimini ücret olarak edinmesi demektir. Fakat yabancılaşma ürünün üretime aşkınlaşmasından ibaret de değildir; proleter, yabancılaşma sürecinde kendi öz faaliyetiyle yabancı bir faaliyet olarak ilişki kurar.[27] Bir başka deyişle, proleterin emeği, artık proleterin varlığına kendi varlık koşulları içerisinde tarihsellik kazandıran yaratıcı eylem olmaktan çıkar, onu bir zorunluluklar alanına mahkûm eden yabancı bir faaliyete dönüşür. Proleter için bu faaliyet artık boş zaman ile çalışma zamanı ayrımının maddî temelini sağlamaktadır. Nasıl ki üretim ve ürün kapitalist üretim ilişkileri içerisinde emeğin ücretli emek olarak belirlenmesi üzerinden bölünüyor ve işçinin ürettiği şey onun karşısına yabancı bir varlık olarak çıkıyorsa, boş zaman ile çalışma zamanı arasındaki ayrım da işçinin zamansal deneyiminde iki zorunluluk kipi şeklinde vücut bulur. Engels'in "her gün, her saat" vurgusu bu yüzden önemlidir; proleter artık boş zamanı da bir zorunluluk şeklinde deneyimler; çünkü ona verilen boş zaman zorunlu çalışma zamanının bir uzantısıdır ve yeniden-üretim rejimine dâhildir. Burada çalışma dışı zaman kategorisinin üç düzeyi çıkar karşımıza. Marx'ın *Grundrisse* ve *Kapital*'de geliştirdiği zamansal kavram repertuarında *boş zaman*, *kullanılabilir zaman* ve *özgür zaman* şeklinde üç farklı biçim vardır. Toplumsal emek belirlenimi açısından kullanılabilir zamanı yaratan, emeğin tarihsel gelişimi ve üretkenliğidir (göreli artı-değer yaratma süreçleridir!); fakat kapitalist, kullanılabilir zamana el koyarak onu kendi boş zamanına (mutlak artı-değer yaratma süreçlerine!) çevirir. Bunu yapabilmesini sağlayan şey tam da mülkiyet sahibi olmasıdır; bu yüzden boş zaman mülkiyetle alakalı olarak belirlenir. Fakat emeğin öznesi boş zamanı bir yeniden-üretim zorunluluğu olarak tecrübe eder. Demek ki çalışma dışı zaman bağlamında asıl sorun, kapitalist toplumun, özgür zamanın negatif biçimlerini dayatmasıdır. Özgür zamanın negatif biçimleri olarak kullanılabilir zaman ve boş zaman, proleterin kendisinin ürettiği ama aslında sermayenin kronolojik mantığı tarafından "her gün her saat" el koyulan zamansal deneyim kipleridir. Asıl mesele, özgür zamanın pozitif bir olanağını araştırmaktır. Burada şu soruyu sormalıyız: Marx'ın

27 *A.g.e.*, s. 145.

zaman ekonomisi buna gerçekten de imkân tanır mı? Yoksa bizi kronolojik bir zaman içerisinde mi bırakır? *Clinamen*den özgür zamana dek emeğin zamansallığı sorunundaki en kritik safha işte burasıdır. Emek, sermayenin Kronos'una ait olmayan bir zamansallığı, yani tam da kendi bedeninde bulunan canlı zamansallığı nasıl kazanabilir? Bize göre bunun için önce bir yıkım hareketi gerçekleşmelidir. İki tarihsel fenomenin eşzamanlı olarak ortadan kaldırılması gerekir: El koyulan özgür zamanın geri alınması, Emek ile Arzu arasında yeni bir ittifakın kurulması.

Komünizm, Zaman ve Emek

Marx'ın "zaman ekonomisi" dediği ve komünist düşünceye bütünüyle sirayet eden zaman mefhumunun problematikleri ve elbette zamanın yabancılaşmış bir biçimi olarak tarihte işleyen zaman mefhumunun analizi, hem yeterince merkezî bir konu olarak alınmamış hem de Marx ve Engels'in metinlerinde de kısmen örtük bir biçimde sergilenmiştir.[28] Fakat bir şeyin örtük olması, ne gerçekte var olmadığı ne de güçsüz veya önemsiz olduğu anlamına gelir. Aksine biz bu örtük durumun teşhisiyle ilerleyebilir ve örtüyü kaldırma eyleminin de ancak hem metne dayalı bir kazı pratiği yoluyla hem de zamansallığın doğasına uygun olarak güncellik üzerindeki bir düşünüşü hayata geçirmek yoluyla gerçekleşebileceğini gösterebiliriz. Marx'ın ve Engels'in *aykırı* zaman mefhumlarıyla çalıştığı aşikârdır. Bu açıdan Negri'nin, Marx ve zamansallık üzerine yorumları oldukça önemlidir. Negri bir keresinde Marx'ın zaman kavramlarının gücünü oldukça etkili bir şekilde vurgularken şunları dile getirmişti:

> *Marx'ın zaman metafiziği Heidegger'inkinden çok daha radikaldir. Zaman her ikisi için de varlıklara ilişkin bir meseledir. Toplumsal zaman, kendisi aracılığıyla dünyanın nitelendiği ve nicelendiği aygıttır. Ama yine her zaman olduğu gibi aynı noktaya geliriz: Marx, Heidegger'in mahkûm ettiği şeyi özgürleştirir. Marx, Heidegger'in mistisizme indirgediği şeyi praxis ile aydınlatır. Heideggerci zaman varlığın formudur, mutlak bir dayanağın be-*

28 Kuşkusuz burada Antonio Negri, Moishe Postone ve Massimiliano Tomba, Stavros Tombazos adlarını anmak gerekir. Fakat başta ortaya koymaya çalıştığımız problematiği kapitalist analitik, kurucu iktidar, soyut emek ve soyut zaman kavramları etrafında inceleyen bu düşünürler, Marx'ın "özgür zaman" mefhumu üzerinde hemen hemen hiç durmazlar. Marx'ın metninde bu mefhumun hacimli bir yer tutmadığı doğrudur; fakat bize göre problematiğin aşil topuğu tam da özgür zamanın kendisidir; çünkü özgür zaman, ne kullanılabilir zaman ne de boş zamandır. Özgür zaman, sermayenin Kronos'unun daha ilksel birikimden itibaren el koymaya başlayarak "üretim"in, "dolaşım"ın ve "birikim"in zamanına çevirdiği hayat zamanıdır. Diğer yandan, Negri'nin yaşam zamanı üzerindeki biyopolitik analizlerinin gücü yadsınamaz.

> *lirsizliğidir. Marksist zaman ise varlığın üretimidir ve bu yüzden de mutlak bir sürecin formudur. Marksist zamansallık, sürecin ve kurucu iktidarın kendisi açısından varlığın maddî bir parçası olan bir özneye dönüşen mutlak bir süreç için bir öznenin biçimsel olarak yatkın hâle gelmesini sağlayan araçları tasvir eder.*[29]

Negri'nin, zamanın varlıkların üretimi olarak belirlenmesi, *praxis* ve toplumsal zaman üzerine yaptığı vurguya katılıyoruz. Heidegger'in mahkûm ettiği şeyin Marx'ta nasıl özgür bırakıldığını da detaylı bir biçimde incelemeyi öneriyoruz. Ancak problematik Negri'nin aksine bir kurucu iktidar üzerinden değil, *clinamen* ve "özgür zaman" üzerinden koyulmalıdır. Negri'nin toplumsal zaman üzerine vurgusunu önemsiyoruz; fakat ekseni, Arzunun ve Emeğin bölündüğü zamansal düzenlemenin kendisi üzerinden belirlemek istiyoruz. Bizim aradığımız şey "Marksist zaman" değil, "özgür zaman"dır; (hatta kimi zaman Marx ve Engels'e rağmen onların metinlerinde gizlenen ve/veya açığa çıkan!) özgür bir zamansallığın izidir. Bu yüzden problematiğin bağlamını *clinamen* ile "özgür zaman" hattına oturtmayı öneriyoruz. İçkinlik ilkesini hatırlarsak, olanaklı olanın karşıtının da olanaklı olabileceğini ve proletarya açısından problematiğin niçin bu hatta oturduğunu görebiliriz. Olumsal kudret olan emek, öz dünyasını kıran *clinamen*dir ve onun özgür zamansallığı (sadece ilksel birikim sürecinde değil) "her gün her saat" zaptedilmektedir. Ancak onun *persona*sı yalıtık bir insan veya bireycileştirilmiş kurgusal insan değildir; bunu kendi sapma gücüyle kendi komünal varlığında, Arzu ile ittifak hâlinde kanıtlamaktadır. Komünal varlık, kendisini ontolojik bir zeminde, kendi toplumsallığında bulur; yani bireyler artık kendilerini oluşturan şeyin, etkileşime girerek temas etmelerini, ilişkiye geçmelerini mümkün kılan yaşamsal bir ilke olduğunu fark edebilirler. Ama yine de komünal varlık, kendi toplumsal varlık koşulları ile biçim kazanmış varlığı arasındaki çelişkinin aslî hedefidir. Bu varlık, bölünmenin asıl nesnesidir. Mesela toplumsal işbölümünün yarattığı ikilikler bunların başında gelir. Aslında işbölümü üzerinde ciddi bir şekilde durmak gereklidir; çünkü işbölümü zaman ve emek üzerindeki tahakküm biçimlerinin oluşumu açısından son derece kritik bir noktada yer alır. İşbölümü, emeği, zihinsel ve fiziksel emek olarak böler.[30] Böylece emek kendi içerisinde bir hiyerarşiye dönüştürülür. Zaman üzerindeki etkisiyse, zamanın zorunlu çalışma zamanı ve boş zaman şeklindeki ayrımını derinleştirmektir. Komünist toplumda işbölümü ortadan kaldırıldığında, ki Marx bu noktada çalışmanın ortadan kaldırılmasından da söz eder,

29 Antonio Negri, *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, İng. çev. Maoruzia Boscagli, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1990, s. 30.

30 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi [Feuerbach]*, s. 73.

insanın üretici faaliyeti önündeki engellerle birlikte özgür zamanın pozitif bir deneyiminin önündeki engeller de ortadan kaldırılmış olacak mıdır? Marx ve Engels'in komünist toplumdaki zaman ve emek örgütlenmesine ilişkin şu ifadeleri gerçekten de çarpıcıdır:

> Komünist toplumda, toplum genel üretimi düzenler, bu da benim için [...] bugün bu işi, yarın başka bir işi yapmak, canımın istediğince, hiçbir zaman avcı, balıkçı ya da eleştirici olmak durumunda kalmadan, sabahleyin avlanmak, öğleden sonra balık tutmak, akşam hayvan yetiştiriciliği yapmak, yemekten sonra "eleştiri" yapmak olanağını yaratır.[31]

Fakat tüm bunlar, toplumsal bir zaman belirleniminin komünist toplum için (de!) ne kadar elzem olduğunu daha da derinlemesine gösterir. Burada üretici faaliyete sahip bir insan imgesi belirginlik kazanmakta ve özel bir problematik olarak "tembellik" yine de saklı kalmaktadır. Toplumsal ihtiyaçlar doğrultusunda üretim yapan komünist toplum sermaye birikimi için artı-değer üretmediğinden, komünist toplumun üretim zamanı üzerindeki tasarrufu, Marx'ın "bütün ekonomiler zaman ekonomisine indirgenebilir" ifadesinin geniş erimini daha da açık kılar. Elbette kapitalist zaman analitiği burada mantıksal bir kırılma yaşar; çünkü emek, kendini ölçen bir zamansallıktan kurtulmuştur; ancak ölçü olarak zamanın ortadan kaldırılması özgür zamanın geri kazanılması ve yeniden yaratılması için bir gerek-şart olsa da, yeter-şart değildir. Buradaki mantığa göre genel ihtiyaçlar için ne kadar az üretim zamanı ve emek gerekirse, insanın yeteneklerini geliştirmesi için de o kadar çok zamanı olacaktır. Peki, bu zamansal düzenleme Kronos'un ötesindeki bir zamansal deneyimi hedeflemekte midir? *Grundrisse*'deki şu ifadeler emek, zaman ve ihtiyaçlar arasındaki denklemi gayet iyi bir şekilde açıklarken, problematiğimizi yeniden düşünmemiz için bir fırsat daha sunar:

> Toplumsal üretimi göz önünde bulundurursak, zamanın belirlenmesi kuşkusuz esas unsur olmaya devam eder. Toplum, buğday ve büyükbaş hayvan üretimi vb. için ne kadar az zamana ihtiyaç duyarsa, maddî ve zihinsel üretim biçimleri için o kadar çok zaman kazanır. Tek bir bireyle ilgili olarak bu bireyin gelişiminin, beğenilerinin ve faaliyetinin evrenselliği işte bu kazanılan zamana bağlıdır. Son çözümlemede, bütün ekonomi biçimleri bir zaman ekonomisine indirgenebilir. Tıpkı bireyin ihtiyaç duyduğu bilgiye erişmek ya da kendi faaliyetinin çeşitli gerekliliklerini yerine getirmek için

31 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Sol Yay., Ankara, 2015, s. 53.

> kendi zamanını uygun oranlarda bölmek zorunda olması gibi, toplum da aynı şekilde genel ihtiyaçlara uygun bir üretime erişmek için, kendi zamanını bilinçli bir şekilde bölümlere ayırmak zorundadır.[32]

Şimdi sorun, komünist toplumdaki genel üretimin örgütlenmesine dönüşmüştür. Marksist literatürdeki bir şiar olan "herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacına göre" ilkesi üzerinden düşünülürse, zorunlu çalışmanın ortadan kaldırılmasıyla yetenekler ile ihtiyaçlar arasında özel bir bağlantı kurulması gerekir. Bu bağlantıyı emek ile arzu arasındaki yeni bir ittifak olarak da okumak mümkün müdür? Burjuva toplumda sermaye, emeği, zamanı ve arzuyu meta formunda örgütlüyordu. Emek sermaye şeklinde biriktiriliyor, zaman ikiye bölünüyor, emek-zamanı emek-gücünün değeri olarak belirleniyordu ve arzu ise boş zamanda tüketilen veya tatmin edilen bir şeyden ibaretti. Komünist toplum ihtiyaçlar ekseninde üretim yaparak emeğin bir *potentia* olarak, üretken insan varlığıyla yeniden buluşması için engelleri yıkmaya hedeflenir. Bir başka deyişle, emeği, insanın yetileri, arzuları ve ihtiyaçlarıyla yeni bir ittifak içerisine girmeye sevk eder. *Komünist Manifesto* bize birikmiş emek ile canlı emek üzerinden şu tasviri yapar: "Burjuva toplumda, canlı emek, birikmiş emeği artırma aracından başka bir şey değildir. Komünist toplumda ise, birikmiş emek, emekçinin varoluşunu genişletme, zenginleştirme, geliştirme aracından başka bir şey değildir."[33]

Kapitalist toplumda canlı emeğin birikmiş emeği artırması demek, emeğin sermaye birikimini sağlamak için metalaştırılması demektir, yani emek-zamanı olarak meta formunda örgütlenmesi ve ücretlendirilmesi demektir. Canlı emek bir *potentia* olarak sermayenin asıl hedefidir burjuva toplumunda. Komünist toplumda eğer emek bir birikim sağlıyorsa, bu, toplumun genel ihtiyaçları doğrultusundadır; bu da demektir ki, emek kendi karşısına yabancı bir güç olarak çıkabilecek ürünler üretemez ve dolayısıyla ürün ile üretim arasındaki bölünme de ortadan kalkar. Böylece emek artık bir başka *potentia*yla, yani insanın yetenekleriyle bağlantı kurmuş olur. Buradaki özel bağıntı, emeğin arzu, zaman, ihtiyaç ve yetiler ile kurduğu bir toplumsallık ve siyasallık üzerinden gelişir. Böyle bir toplumda artık emek ve zaman nicelenemez; özel mülkiyet rejimi de ortadan kalkacağından, "zaman ekonomisi" artık kendi paradoksal sınırına doğru genişler. Peki, komünizmde "her gün her saat" gerçekten ortadan kaldırılabilir mi? Yoksa zaman ekonomisinin rasyonalitesine sığmayan yepyeni bir mantık ve ekonomi mi gereklidir? Bunlar derinlemesine ele almayı düşündüğümüz sorular. İşte problematiğimizin taslağı budur.

32 Karl Marx, *Selected Writings*, s. 396.

33 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*, s. 134.

Kaynakça

Deleuze, Gilles ve Guattari, Felix, *A Thousand Plateaus*, İng. çev. Brian Massumi, University of Minnesota Press, Minneapolis, Londra 1988.

Deleuze, Gilles, *Difference and Repetition*, İng. çev. Paul Patton, Continuum, Londra, 1994.

Deleuze, Gilles, *The Logic of Sense*, İng. çev. Mark Lester ve Charles Stivale, Columbia University Press, New York, 1990.

Engels, Friedrich, "Ekonomi Politiğin Bir Eleştiri Denemesi", *1844 Elyazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe*, 4. Baskı, çev. Kenan Somer, Sol Yay., Ankara, 2011.

Hegel, G.W.F., *Phenomenology of Spirit*, İng. çev. A.V. Miller, Oxford University Press, New York, 1977.

Lucretius, *Evrenin Yapısı*, çev. Turgut Uyar ve Tomris Uyar, Norgunk Yay., İstanbul, 2011.

Marx, Karl, *Demokritos ile Epikouros'un Doğa Felsefeleri Arasındaki Ayrım*, çev. Saffet Babür, Bilgesu Yay., Ankara, 2013.

Marx, Karl, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)*, İng. çev. Martin Nicolaus, Penguin Books and *New Left Review*, Londra, 1993.

Marx, Karl, *Yahudi Sorunu*, çev. Sol Yayınları Yayın Kurulu, Sol Yay., Ankara, 2014.

Marx, Karl ve Engels, *1844 Elyazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe*, 4. Baskı, çev. Kenan Somer, Sol Yay., Ankara, 2011.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*, 11. Baskı, çev. Muzaffer Erdost, Sol Yay., Ankara, 2016.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi*, 5. Baskı, çev. Kenan Somer, Sol Yay., Ankara, 2015.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Alman İdeolojisi [Feuerbach]*, 9. Baskı, çev. Sevim Belli, Sol Yay., Ankara, 2015.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Collected Works*, Cilt 1: Karl Marx (1835-43), İng. çev. Richard Dixon, Clemens Dutt, Jack Lindsay, Alick West, Alex Miller, Dirk J. Sally, R. Struik, Alick West, Lawrence & Wishart, Chadwell Heath, 2010.

Marx, Karl, *Capital*, Cilt 1, İng. çev. Ben Fowkes, Penguin, Londra, 1976.

Marx, Karl, *Demokritos ile Epikuros'un Doğa Felsefeleri*, 2. Baskı, çev. Hüseyin Demirhan, Sol Yay., Ankara, 2009.

Marx, Karl, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, 3. Baskı, çev. Kenan Somer, Sol Yay., Ankara, 2016.

Marx, Karl, *Selected Writings*, 2. Baskı, ed. David McLellan, Oxford University Press, Oxford, 2000.

Negri, Antonio, *Devrimin Zamanı*, çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2003.

Negri, Antonio, *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*, İng. çev. Maoruzia Boscagli, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1990.

"Bilime giden düz bir yol bulunmuyor ve yalnızca onun dik patikalarını tırmanmaktan çekinmeyenler, aydınlık doruklarına ulaşma şansına sahiptir."

[Karl Marx, *Kapital*]

SAFFET MURAT TURA

Bugün Marx: Postmodern Eleştiriyi Ne Ölçüde Ciddiye Almalı?

Evrenin en büyük gizemi anlaşılabilir olmasıdır.
ALBERT EINSTEIN

I. Giriş

İki yüzüncü doğum yıldönümü itibarıyla baktığımızda Karl Marx'ın modern kapitalist topluma getirdiği eleştirinin hâlâ aşılamadığını söylemek mümkün. Günümüzün temel çelişkisinin hâlâ üretimin toplumsal karakteriyle üretim araçlarının özel mülkiyeti arasındaki çelişki olduğu söylenebilir.

Dünya ölçeğinde eşitsiz ama bir arada gelişme, sağ kanat popülizm ve faşizmin giderek güçlenmesi, modern demokratik kazanımların ciddi bir şekilde erozyona uğraması, emperyalizm, yaygın işsizlik, ekonomik krizler, yirmi birinci yüzyılda hâlâ açlık sınırında yaşayan geniş kitlelerin varlığı, salgın hastalıklar, savaş, ırkçılık, yabancı düşmanlığı, milliyetçilik ve dinin insanların kendilerini ve dünyayı kavraması bakımından hâlâ egemen ideolojiler olarak ortaya çıkması, kadınların ve azınlıkların maruz kaldığı baskı ve şiddet, global ısınma da dâhil tüm çevre sorunları, bütün bunlar ve benzeri durumlar temel çelişkisiyle dünya ölçeğinde karmaşık bir örgütlenmeye doğru evrilen kapitalizmden soyutlanarak ele alınabilir gibi durmuyor.

Bütün bu gelişmeler karşısında Marksist ya da Marx referanslı solun, hatta tüm sol hareketlerin ciddi bir dağılma, bocalama, gerileme içinde olduğunu da

saptamak lazım. Bu gerilemenin nedenleri üzerinde ayrıca durulabilir. Ben burada başka bir sorunlu alana değinmek istiyorum: Entelektüel yaşam ve Marksizm.

Politik alandaki mücadelenin bütün olumsuz gidişatına rağmen, son yirmi-otuz yıla gelene kadar Marksist eğilimli entelektüellerin düşünsel mücadele arenasında uzun süre koruyabildikleri hegemonik bir konumu vardı. Şimdi bu üstünlüğün de giderek yitirilmekte olduğunu, hatta açıkça söylemek gerekirse geniş ölçüde yitirildiğini görüyoruz. Bu ciddi gerileme devrinin bilhassa sonlarına doğru Marksist eğilimli entelektüellerin önemli bir tek düşünsel eser bile ortaya koyamamış olmaları kısmen de olsa politik hatalar silsilesinin bir sonucu olarak yorumlanabilir. Ama Marksist eğilimli entellektüeller de yeni gelişen düşünsel tartışmalara girmek ve böylece kısmen bile olsa Marksizmi de tartışılabilir bir tez olarak kabul ettirmek, tartışmaya açmak, yani risk almak yerine kendi pozisyonlarının doğruluğunu iddia etmekten başka bir şey yapmadılar. Bu gözü kapalı defansif tutum, sadece kendi camiasına konuşma kolaycılığı entelektüel Marksizmin düşünsel arenadan kısmen de olsa soyutlanmasından, daha doğrusu kendini soyutlamasından başka bir işe yaramadı.

Nedenleri ayrıca araştırılması gereken bu gerileme döneminde Marksist eğilimli entelektüellerin önünde biriken pek çok dosya var. Bu vesileyle biraz vazife edinelim. Ben bu yazı çerçevesinde bu dosyalardan birini, postmodernizmi açmak istiyorum.

Marksizmin post-modern eleştirisine yaklaşırken onu liberal bir burjuva ideolojisi olarak konumlandırma kolaycılığına düşmeden elimden geldiğince ciddiye alarak tartışmak istiyorum. Elbette bu kısa yazı çerçevesinde postmodern eleştiri bütün yönleriyle değerlendirilemez. Bu nedenle genel bir değerlendirmeden sonra bilhassa postmodernizmin merkezî ve tartışmaya değer tek argümanı olduğunu düşündüğüm *epistemik relativizm* konusuna yoğunlaşacağım.

II. Genel Olarak Postmodern Düşünce Hakkında

Postmodernizmi, Aydınlanma'da en çarpıcı ifadesini bulan modernist projenin evrensel insan anlayışı, evrensel rasyonalizm, bilgi ve değerlere dayanan tezleri karşısında düşünsel alanda politik, etik ve bilhassa epistemik relativizmi temel alan bir eleştiri olarak ifade etmek mümkün. Bu düşünsel eleştiri, politik alanda çeşitli sosyal grupların (eşcinsellerin, kadınların, azınlıkların vs.) kendi hak ve çıkarları çerçevesinde ve hiçbir evrensel-mutlak doğruluk ya da etik iddiaya dayanmayan "politik olarak doğru", yani kökten eşitlikçi aktivist mücadeleleri olarak da özetlenebilir görünüyor. Bu özgürlükçü politik tutumun önemli ve değerli olduğunu ayrıca kabul etmek lâzım, buna hiç şüphe yok. Ama konumuz bu değil.

Pek çok örnekte özgün bir *tarihselci* çerçeveye dayanan postmodern entelektüeller, modernizmin evrensel olarak kabul edilebilir insan hak ve özgürlükle-

ri, rasyonalite ve bilim anlayışlarını reddettikleri gibi bilgiyle, bilhassa bilimsel bilgiyle iktidar arasında yakın bir ilişki hatta özdeşlik görürler. Bu çerçevede modernist düşünce içinde değerlendirilen Marksizmin de ciddi bir eleştirisi söz konusudur.

Postmodernizm, kendi soykütüğünü haklı olarak Nietzsche'den hareketle ele almak eğilimindedir. Ama bu bağlamda on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıl romantizm akımından, bilhassa Alman Romantizminden de bahsetmek gerektiğini düşünüyorum. İnsan aklının evrenselliği tezine, sekülarizme, bilime, teknolojiye, ilerlemeci tarih anlayışına dayanan, şehirleşme, sanayileşme, rasyonel bürokrasi, bireycilik ve liberalizmle karakterize olan geç modernite karşısında romantizm duyguları, coşkuları, insan irrasyonalitesini, kırsal yaşamı ön plâna çıkarıyordu. Bu çerçevede epistemik relativizmin babası Johann Gottfried Herder'in tezlerini de hatırlamak lâzım. Herder kültürün, özellikle *dil*in insanı, insan aklını belirlediği konusunda ciddi argümanlar geliştirip tezler ileri sürdü. Buna göre sadece değerler değil, epistemik anlamda "doğru" da kültüre görelidir. Evrensel bir insan aklından, rasyonaliteden, epistemik anlamda evrensel doğrudan ve dolayısıyla etikten de söz edilemez. Postmodernizmi iyice anlamak için Aydınlanma karşısında romantik eleştiriyi çok daha iyi değerlendirmek gerekitiğini düşünmeme rağmen yazıyı uzatmamak için bu konuya daha fazla girmiyorum.

Tekrar postmodernizme dönersek; etik, politik ve özellikle epistemik relativizme dayanan bu yeni modernizm eleştirisinin en sakıncalı taraflarından birinin aynı relativizmin "politik olarak doğru" postmodern tutumların dışında ırkçılık, milliyetçilik, din, sağ popülizm gibi eğilimlerle ideolojik mücadeleyi zorlaştırması olduğunu görüyoruz. "Politik olarak doğru" olanın herhangi bir şekilde evrensel olanda temellendirilememesi durumunda hak ve özgürlük mücadelesi rasyonel bir tartışma ve açıklamaya imkân vermeyen açık bir güç savaşına dönüşür ve üstelik savaşı da güçlü olanın kazanacağı açık. Günümüzde tüm dünyada giderek etkinliği artan sağ kanat popülizmin kısmen de olsa bu "postmodern durum"un bir göstergesi olduğu bile düşünülebilir.

Öte yandan tarihselci etik, politik ve epistemik relativizmin, tabii ahlâkî değerler ve bilginin toplumsal sınıflara göreli olması şartıyla, bazı Marksist akımların yakından tanıdığı bir tutum olduğunu da unutmamak gerek. Tarihselci-relativist Marksizm yorumunun en güzel örneklerinden biri Lukács'ın *Tarih ve Sınıf Bilinci* olsa gerek. Buna karşılık Karl Marx'ın, kapitalist ideolojinin mutlak, tarih aşırı kavramlarıyla tanımlanan kapitalist üretim ilişkilerinin "tarihi ve geçici" olduğunu göstermesinin aşırı zorlanmasına dayanan tarihselci-relativist Marksizm yorumlarının en kötü örneklerinden birininse "Lysenco olayı" olduğu düşünülür genellikle. Durum ne olursa olsun, postmodernizm ele alınırken etik, politik ve epistemik relativizmin en azından kimi tarihselci Marx yorumlarına yabancı olmadığını da unutmamak gerek sanırım.

Epistemik relativizm konusunu daha etraflıca ele almadan önce bazı postmodern düşünürlerle ilgili kimi değerlendirmelerimden kısaca söz etmek istiyorum.

Jean-François Lyotard'ın çalışmasında[1] postmodern felsefenin bütün temel özelliklerini görmek mümkün. Özellikle üst-anlatı (*metanarrative*) konusu önemli. Üst-anlatılar tarih hakkında, insanlığın nerden gelip nereye gittiğine dair geniş kapsamlı anlatılar. Oysa Lyotard'a göre dünya tekil olaylardan oluşur. Dolayısıyla bunların değişik yorumları mümkündür ve üstelik bu yorumlar da eşit ölçüde doğrudur. Fakat modernite çerçevesinde ortaya çıkan üst-anlatılar olaylarla ilgili belli bazı anlatıları, yorumları meşrulaştırma, hangisinin doğru, hangisinin yanlış olduğunu belirleme fonksiyonuna sahiptir. Neyin doğru, neyin yanlış olduğunu belirleyen bir otorite kaçınılmaz olarak otoritaryanizme açılır. Eskiden, modernist Aydınlanma'ya göre yıkılması gereken tekelci epistemik otorite *geniş ölçüde* dindi. Bu nedenle Aydınlanma bir epistemolojiler çağıdır bir bakıma: Doğru bilgi nedir? Bilgiye nasıl ulaşırım? Almanya'da idealizm, İngiltere'de empirizm, Fransa'da materyalizm ve pozitivizm bu bağlamda ortaya çıkmıştı.

Postmodern durumsa, her şeyden önce tüm üst-anlatılardan şüphe etmeye dayanır. Öte yandan kapsama alanı geniş, bütünleştirici üst-anlatılar sadece otoriteryanizme değil, totalitarizme de açıktır; çünkü tek bir doğru belirlerler, diğer doğruları reddederler. Marksizm de bir üst-anlatıdır. Dolayısıyla totaliter yönde evrimleşmesi zaten anlaşılabilir bir durumdur. Üstelik modern bir iktidar biçimi (otorite) olan bilimi de birer üst-anlatı olan Aydınlanma ve Marksizm meşrulaştırır.

Bu aşamada bazı erken fikirler:

- Fakat o zaman postmodernizm de bir üst-anlatı olmalı: Modernizmi, postmodernizmi, tarihi, Marksizmi, totalitarizmi vs. açıklıyor.
- Her şeye rağmen üst-anlatıların totalitarizme fırsat verme riski üzerinde düşünmek lâzım.

Kısaca söylemek gerekirse, postmodern durum modernizmin evrensel tekçilik arayışı karşısında çoğulcu bir görünüm alıyor. Tek bir doğru yok, doğrular var. Her grup, her anlatı kendi doğrusuna sahip. Hiçbiri diğerinden daha doğru değil, bilim bile. Hatta bilhassa bilim. Nasıl? Görelim.

Lyotard'ın felsefesinde Wittgenstein'ın "dil oyunları" (yani oyunun dille kurulan gerçekliği gibi saymaca ve uzlaşımsal rollere ve kurallara dayanan, dil içinde ve dil sayesinde gerçekleşen tüm sosyal praksisler, tüm "yaşam tarzla-

1 J.-F. Lyotard, *La Condition postmoderne*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1979.

rı") önemli yer tutar.[2] Kabaca söylemek gerekirse, Wittgensteincı dil yorumuna göre, kelimelerin anlamı "dil oyunu" içinde kabul edilen, üzerinde anlaşılan kullanımlarıdır: Kelimelerin anlamı, kelimelerin dil oyununda hangi koşullarda nasıl kullanıldıklarıdır. Kelimeler âdeta doğru yerde kullanılması gereken âletler gibidir. Başka bir deyişle, kelimelerin anlamı insanların kafasındaki kavramlar değil, kelimelerle nasıl davrandıklarıdır: *Davranışçı eğilim.* O hâlde bir kelimenin, mesela köpek kelimesinin anlamını bulmak için bu kelimenin dil oyunundaki bütün mümkün kullanımlarını tek tek incelemek lâzım.

Yazının anlaşılması açısından şu saptama önemli: Çok basitçe ifade edersek, modern dilbilimsel semantiğe göre bir kelimenin anlamı (kavram) dış dünyaya gönderimi (referansı) belirler.[3] Mesela genel bir kavram (eski adıyla "evrensel", dilbilimsel adıyla "jenerik terim") olarak köpek kavramı (köpek kelimesinin anlamı) konuşanın dış dünyada hangi tekil duruma referansla köpek kelimesini kullanabileceğini belirler. Modern semantikte çeşitli anlam teorileri vardır. Bunların bir kısmından, özellikle nöro-biyoloji tarafından da desteklenen "prototip" teorisinden ileride söz edeceğim. Şimdi Wittgenteincı dil yorumunun doğru olduğunu düşünelim. Bu durumda kelimenin anlamının (kavramın) belirlenmesinde dış dünyanın *gerçekten* nasıl olduğuna dair geriye başka hiçbir etkinlik kalmıyor: Kelimelerin anlamı toplumsal oyundaki (yaşam tarzındaki) kullanımlarıdır. Bu "sosyal konstrüktivist" olarak da niteleyebileceğimiz dil yorumunda ciddi bir nominalist* eğilim de görüyoruz. Öyleyse bu durumda her bir "yaşam tarzı"nın, "dil oyunu"nun dilin kullanımıyla belirlenen kendi referans dünyası, gerçeklik dünyası olmalı ve üstelik bunlar *eş ölçümlü* olmamalı. Hangi dil doğru? Neye göre ölçeceğiz? O hâlde her bir "dil oyunu"nun kendi amaçlarına göreli** doğruları vardır: *Epistemik relativizm.* Lyotard'a göre postmodern durum parçalanmış, birbirinden farklı dil oyunlarından ibaret olduğu için meşrulaştırıcı üst-anlatıların tek hakikat arayışından vazgeçilmelidir.

Modern bilim teknolojiyle iç içe gelişti. Üstelik günümüzde teknoloji olağanüstü başarılar elde ediyor; bilgisayarlar vs. Ama performansı da doğruluk kriteri olarak ele alamayız. Bilimsel ve teknolojik performans muhtemelen bilimin ("bilimsel dil oyunu"nun ya da bilim insanlarının dille kurulan akademik

2 Ludwig Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan, Metis Yay., İstanbul, 2007.

3 Kate Kearns, *Semantics*, Palgrave Macmillan, Hampshire ve New York, 2000.

* Nominalizm (Adcılık): İnsan, hayvan, yıldız, devlet gibi jenerik terimlerin (eski adıyla evrensellerin), mesela "kırmızı" kavramının gerçeklikte bir karşılığı olmadığını savunur. Dünyada çeşitli kırmızılar vardır ama doğada evrensel bir kırmızı kavramına tekabül eden bir özellik yoktur. Kırmızı bizim tekil örneklerden yola çıkarak geliştirdiğimiz soyutlamaya verdiğimiz isimdir.

** Bazı Amerikalı yazarlar Wittgeintein'ı pragmatist çerçevenin içinde değerlendirir.

oyununun, diyelim isterseniz) doğruluk ölçütüdür. Ama performans evrensel bir doğruluk ölçütü oluşturmaz. Burada bilgi-iktidar ilişkisi de önemli. Lyotard bilgiyle (yani epistemik otoriteyle) iktidarın yakın ilişkisine, hatta yerine göre aynı şey olmasına dikkat çekmiştir. Yeni bir Aydınlanma mı? Ama bu konuya Foucault'dan söz ederken değinelim.

Jacques Derrida[4] anlamakta zorlandığım bir filozof. "Yapı-sökümü" stratejisini bütünüyle ele alıp değerlendirmek ilgi ve bilgi alanımı epey aştığı gibi bu yazı çerçevesindeki amacım açısından da pek önem taşımıyor. Bu yazıda daha çok postyapısalcı dil anlayışına dayanan epistemik relativizmi tartışmak istiyorum. Bu nedenle de, anlayabildiğim kadarıyla Derrida'nın "la différance" kavramından hareket eden dil anlayışına değinmekle yetineceğim.

Basitçe söylemek gerekirse, esasta Saussurecü dil teorisinden hareket eden Derrida'ya göre bir metindeki kelimelerin anlamları daima başka kelimelere gönderimde bulunur. Bir metindeki her bir kelime kendi anlamını tüm diğer kelimelerin yokluğu zemininde, bunlardan farkı sayesinde kazanirken anlam da sürekli olarak ertelenmiş olacaktır. Bu asimptotik süreç nedeniyle net ve kesin anlama da ulaşılamaz. Öyleyse, yazım yoluyla iletilmek istenenle iletilen arasında daima bir uyumsuzluk olacaktır. Demek ki, bir metnin anlamı asla tam olarak yakalanamaz. Bu noktada Derrida'yı şöyle yorumlamak eğilimindeyim: Kelimeler sonsuza kadar birbirine gönderimde bulunduğuna gore, nihaî ya da dil-dışı bir temel, bir Arşimet noktası da olmamalı. Bu durumda, sanırım Derrida'ya göre Platon'dan beri Batı metafiziği dil-dışı, tarih-dışı, "aşkın" bir temel arayışı üzerine kurulu: İdealar, özler, Tanrı, evrensel insan aklı, rasyonalite vs. Oysa dilsel olanın, yorumların, söylemlerin doğruluğunu ölçebileceğimiz dil-dışı bir dayanağı, temeli yoktur. Bu durumda gerçekliğin, ondan söz ettiğimiz gibi olup olmadığına karar vermek için gene dile başvurmaktan başka bir çaremiz olmadığına göre, gerçekliğin dilin yapısından bağımsız olarak nasıl olduğunu da asla bilemeyiz. Dilin dışı yoktur. Eğer bu yorum doğruysa, ki Derrida'ya göre her yorum eşit olarak doğru olduğuna göre bu yorum da bir şekilde doğru olmalı, dilimizin semantik (kavramsal) yapısı gerçekliğimizi (referans dünyamızı) şekillendiriyor olmalı.

Bir tespit: Bir an için elementlerin periyodik tablosunu düşünelim. Burada evrendeki tüm atomlar, atom numaralarına (esasta atom ağırlıklarına) göre sınıflandırılmıştır. Şimdi altın, oksijen, hidrojen, nitrojen gibi farklı atomların sınıflandırılması bizim dilimizin semantik yapısının doğaya empoze ettiği bir yapı mı? Yoksa bizzat doğada *gerçekten* elementlerin periyodik tablosuna denk düşen bir yapı var mı? Başka bir deyişle, farklı enerji düzeylerine denk düşen farklı atomlar var mı, yok mu?

4 Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967.

Michel Foucault[5] Amerikalı yazar ve düşünürler tarafından genellikle postmodernizm içinde değerlendirilir. Kanımca yanlış bir tespit bu. Foucault'nun modernizm, klasik anlamda Aydınlanma ve hatta Marksizmle gerilimli bir ilişkisi olmasına rağmen son tahlilde modernism, hatta Aydınlanma geleneği içinde değerlendirilmesi gerektiğini düşünüyorum; çünkü Foucault'ya göre de, Aydınlanma bir dönemin değil, otorite karşısında genel bir eleştirel *tutum*un adıdır. Geçmişte din otoriteydi. Günümüzdeyse en azından psikiyatri ve genel olarak tıp gibi bazı formlarında bilim otoriter bir kurum hâlini aldı. Foucault'nun Marksizmle ilişkisine gelince, en azından bazı kavramlarının pekâlâ Marksist ideoloji teorisine devşirilebilir olduğunu düşünüyorum. Bununla beraber Foucault'da da postmodernizme yaklaşan bir dil anlayışı ve tarihselci bir epistemik relativizm var tabii: "Epistem"ler, "tarihî a priori"ler. Burada Foucault'yu olumlu yönleri açısından ele almayı tercih ettim, yoksa ciddi bir kritik de mümkün tabii.

Foucault'nun eserinde "yönetimselliği" (*la gouvernementalité*) yani bir insanın başka insanların davranışlarını kontrol etmeye, şekillendirmeye, yönetmeye varan gizli mikro-iktidar ilişkilerini açığa çıkarmak merkezî bir rol oynar. Psikiyatri de bunun örneklerinden biri.

Foucault'nun özellikle öznenin ya da öznelliğin kuruluşuyla ilgili tezleri[6] Marksizm çerçevesinde yeniden değerlendirilmeli diye düşünenler arasındayım. Foucault, insanın kendi deneyimini ve dünyayı düşünmesinde, algılamasında egemen söylemlerin, hatta bilhassa bilimsel söylemlerin nasıl belirleyici olduğunu göstermesi bakımından ilginçtir. Bu bakımdan hocası Althusser'in ideoloji teorisinin sofistike bir versiyonunu geliştirdiğini düşünmek için sebeplerimiz olduğunu sanıyorum. Bu tezi biraz daha açmak lâzım. Eğer *Deliliğin Tarihi*, *Kelimeler ve Şeyler*'in ışığında okunursa Focault'nun öznelliğin kuruluşunda sadece söylemlerin belirleyici olduğunu değil, bizzat dilsel faktörlerin (söylemlerin) de içinde oluştuğu karmaşık sosyal pratikler ağının belirleyici olduğunu ileri sürdüğü görülür.

Bu anlayışı daha iyi açıklamak için piyasanın ya da kapitalist üretim ilşkilerinin oluşmasıyla ilgili Foucaultcu bir kurgu geliştirmeye çalışalım. Eğer Foucault ekonomik düzeyle ilgili olarak konuşsaydı, kapitalist üretim ilişkilerinin, yani kapitalist "oyun"un birbirine göreli rol ve kurallarını tanımlayan kavramların, mesela para, ücretli emek, sermaye, kapitalist, kâr gibi kavramların *a priori* bir tarzda,

5 Michel Foucault, *Histoire de la folie a l'âge classique*, Gallimard, Paris, 1961; *Les mots et les choses. Une archéologie des Sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966.

6 Ferda Keskin, *Problematization and Games of Truth: Michel Foucault's Analysis of Constitution of the Subject in Political Modernity*, Yayımlanmamış doktora tezi, Colombia University, New York, 2002.

somut ekonomik insan ilişkilerini, insanların kendileriyle ve dünyayayla ilgili bilinçlerini belirlediğinden değil, tarihî bir süreç içinde, içinde bizzat bu ilişkileri, bu "oyun"u tanımlayan kavramların da (dilin de) oluştuğu sosyal pratiklerin belirleyiciliğinden söz edecekti sanırım. Foucault'nun idealist olduğu söylenemez.

Peki Foucault köktenci bir tarihselci ve nominalist mi? Eğer köktenci bir tarihselci ve nominalist olsaydı, kendisiyle çelişkiye düşerdi sanırım. Foucault, "delilik" diye isimlendirdiği tarih aşırı, tüm tarihte tanıyabileceğimiz, inceleyebileceğimiz bir durumdan söz ettiğine ve tarih boyunca bu durumu izleyebildiğine göre en azından bu kategorisinin tarih aşırı ve *gerçekçi* olması lâzım. Öte yandan, deliliği sadece Batı toplumlarında değil bütün kültürlerde görüyoruz. Öyleyse, modernite ve Aydınlanma'yla birlikte "deliliğin" bir hastalık olarak düşünülmeye başlanması köktenci tarihselcilikten ve nominalizmden farklı bir durum ortaya koyuyor olmalı.

Foucault'nun çok daha eleştirel bir okumasının da mümkün olduğunu kabul ediyorum.

Sonuç: Postmodernizmin en temel tezlerinden birinin, muhtemelen merkezî tezinin epistemik relativizm olduğunu söyleyebiliriz. Bu tezse, kavramların (kelimelerin anlamlarının) sosyal ilişkiler içinde, dil içinde belirlendiği, dolayısıyla dil-dışı gerçekliğe gönderimin de (referansın da) sosyal olarak belirlendiği tezine dayanıyor. Dilin dil-dışı, ya da içinde oluştuğu sosyal oyun-dışı, tarih-dışı, metafizik (İdealar, özler, Tanrı, evrensel insan aklı, duyu verileri, beyin vs. gibi dil-dışı) bir temeli yoktur. Bu *temelsiz, temelcilik karşıtı* (*anti-fundamentalist*) dil anlayışına gore, dilin içinde oluştuğu sosyal oyunun da, bizzat içinde yer aldığı doğanın (evrenin) nasıl olduğunun da hiçbir rolü yok dilimiz üzerinde. Dilimiz nasıl kuruyorsa, dünya öyle görünür bize. Marksist terimlerle söylemek gerekirse, her şey ideolojiktir: İktidar söylemidir. Bu *pan-ideolojizm*e gore, her türlü evrensel doğruluk iddiasına şüpheyle bakmak lâzım. Her sosyal pratiğin kendine göre bir dili ve bu dille kurulmuş gerçekliği (referans dünyası) var. Dolayısıyla, doğruluk dile göreli olduğundan hiçbir "doğru"yu diğerinden üstün sayamayız; çünkü bu farklı doğrular "eş ölçümlü" değil, yani kavramlar (kelimelerinin anlamları) birbirine tercüme edilebilir değil. Postmodern politik ve etik çoğulculuk da bu epistemik teze dayanıyor.

Eleştiri: Aşağıda postmodernizmi reddetmek için birbirine paralel ve iç içe gelişen iki tez ileri süreceğim.

1. Dilin, özellikle bilimsel dilin oluşmasında dil-dışı gerçekliğin, yani bizim de parçası olduğumuz evrenin (doğanın) *gerçekten* nasıl olduğunun önemli bir rol oynadığını göstermeye çalışacağım.
2. Bilim, ya da bilim insanlarının bilimsel sosyal pratiği *evrensel* (yani *kültürel zeminlerden bağımsız*) ve *güvenilir* (*doğru olması ihtimali yüksek ve işe yarar*) bilgi *verebilir*. Şimdi bu ikinci tezi biraz açıklamak lâzım.

a) Bilgi kelimesinde bir karışıklık var. Postmodernizm bilimsel bilginin doğruluğunu sorguluyor, görelileştiriyor. Ama hiçbir bilim insanı zaten hiçbir bilimsel tezin mutlak doğru olduğunu iddia edemez. Bilim, elimizdeki verilere göre belli bir tezi doğru olarak kabul etmemizin *evrensel olarak* "rasyonel" olduğunu ileri sürer.
b) Bilimsel bilgi, bilime inanıp inanmamamızdan bağımsız olarak işe yarar bilgi verir. Diğer bir deyişle, hepsine değil ama pek çok amacımıza ulaşmak için bilimin verdiği bilgiye güvenmemiz "rasyonel"dir.

Demek ki bu ikinci tez belli bir "evrensel rasyonalite" anlayışını da gündeme taşıyor. Bu durumda rasyonalite kavramına da açıklık getirmek lâzım. Bu kavramı aşağıda daha etraflıca ele alacağım. Şimdilik şu tanımla yetinelim: Rasyonalite derken, daha doğrusu *araçsal rasyonalite* darken, bir davranışın maksadına uygun olup olmamasına ilişkin normatif bir durumdan söz ediyorum, yani bu kavram hiçbir metafizik yük taşımıyor. Mesela acı çekmeden intihar etmek isteyen bir insanın diyelim (a) zehrini değil de (b) zehrini içmesi daha doğrudur, rasyoneldir. Eğer kişi acı çekmek istememesine rağmen daha çok acı çekmesine neden olacak (a) zehrini içerse rasyonel davranmamış olur, yani maksadına uygun davranmamış olur.

Demek ki, araçsal rasyonaliteyi bir davranışın maksadına uygun olmasıyla âlâkalı normatif bir kavram olarak ele alıyorum şimdilik. İntihar etmeyi şahsî olarak nasıl değerlendirirsek değerlendirelim, acı çekmeden intihar etmek isteyen kişinin (b) zehrini içmesinin daha rasyonel olduğunda evrensel olarak mutabık kalabiliriz. Aşağıda bilim insanlarının tutumlarının evrensel olarak rasyonel olduğunu söylediğimde işte bu araçsal rasyonaliteden söz ediyorum. Bilim insanlarının çoğunun tutumu, *güvenilir bilgi* üretmek maksadına uygundur; bu anlamda rasyoneldir. Başka bir deyişle, bilim karşısındaki tutumumuz ne olursa olsun, bilimsel pratiği kendi içinde maksadına (güvenilir bilgi üretme maksadına) uygun olup olmaması bakımından evrensel olarak rasyonel ya da yeterince rasyonel değil şeklinde değerlendirmemiz gerekir. Dediğim gibi, ileriki bölümlerde bu rasyonalite meselesini daha etraflıca ele alacağım.

III. Epistemik Relativizm

Son birkaç yüzyılda on binlerce bilim kökenli kavramın dilimizin semantik yapısını önemli ölçüde ve hızla değiştirdiğini düşünebiliriz: *Atom, güneş sistemi, galaksi, kara delik, DNA molekülü, biyolojik evrim, virüs, büyük patlama, enformasyon, elektromanyetik dalga, Higgs bozonu vs.* Artık semantik dünyamız bu kavramları da içerecek şekilde dönüşmüştür. Şimdi bu kavramlar, dünyanın gerçekten nasıl olduğundan bağımsız olarak mı üretildi? Her bir hücremizde DNA molekülü yok mu? Bilgisayarımız enformasyon işleyen bir makine değil

mi? Virüs kavramı, virüslerin hastalığa neden olmadığı bir dünyada mesela Noel Baba gibi söylemsel olarak yaratılmış bir kavram olabilir mi?

Eğer bu kavramların oluşumunda doğanın (evrenin) gerçekten nasıl olduğunun bir etkisi varsa, tüm dilimizin semantik yapısının oluşumunda da doğanın gerçekten nasıl olduğu önemli bir rol oynuyor demektir. Mesela, artık kimse yunusa "yunus balığı" demiyor. Hâlbukî, hatırladığım kadarıyla elli yıl önce böyle derdik. Demek ki, dilin referans boyutunu belirleyen kavramlar sosyal bir kurgudan ibaret değildir. Dilin referans boyutu da dilin semantik dünyasını etkiler. O hâlde, bilimsel kavramların oluşumunda doğanın gerçekten nasıl olduğunun önemli bir rol oynadığını açıkça göstermeye girişelim.

Avrupalı postmodern yazarların kapalı ve korunaklı üslûpları, eleştirilmelerini güçleştiriyor. Bunun yerine postmodern dil anlayışına pek yakın Amerikalı bir filozoftan söz edeceğim: Richard Rorty. Rorty tarihselci, epistemik relativizmi savunan liberal bir pragmatist. Onu postmodernizmin tipik bir örneği olarak değerlendiren de yalnızca ben değilim tabii.

Pragmatist Liberal Bir "Postmodern": Richard Rorty

Burada sadece Rorty'nin epistemik relativizimini ele almak istiyorum[7]; liberalizminden, pragmatizminden vs. pek fazla söz etmeyeceğim. Rorty'nin en temelde karşı çıktığı tez epistemolojik "temsiliyetçilik"tir (*representationalism*). Rorty'e göre bu tez, dilin (dilsel ifadelerin) dış dünyayı bir ayna gibi yansıttığını, temsil ettiğini ileri sürer. Oysa ona göre diller dünyayı yansıtan, temsil eden bilgi araçları değildir. Daha çok referans dünyamızı şekillendirir diller. Rorty, bütün dilleri ya da bütün dillerin sözlüklerini belli bir sosyal veya bireysel amacı (diyelim gemiciliği) gerçekleştirmeye yarayan araçlar, âletler olarak görür: *Sözlükler belli bir amaca göre keyfî olarak değiştirilebilir araçlardır, yeter ki işe yarasınlar*. Dilsel bir durumun doğruluğu da sağladığı yararla (mesela, gemicilikte kıyıya varmamızı sağlaması açısından) ölçülür. Eğer bir bilgi amacımızı gerçekleştirmemize hizmet ediyorsa "doğru"dur. Fakat insanların farklı amaçları var. O hâlde farklı doğruları var. Rorty genel postmodern anlayıştan farklı olarak sadece sosyal grupları değil, bireyleri de temel alır: Liberalizm. Şimdi Rorty'nin neden böyle düşündüğünü anlamaya çalışalım.

Rorty, bilgiden önce bizzat epistemolojiye şüpheyle yaklaşır. Kant'tan beri gelişen epistemolojiye göre bilginin iki bileşeni olduğunu düşünür Rorty: Duyumlar ve anlama yetisinin kavramları, kategorileri. Bir başka deyişle bilgi, duyu verileriyle aklın bunlara kattıklarından, bunlara verdiği biçimden oluşur.

7 Richard Rorty, *Philosophy and Mirror of Nature*, Princeton University Press, New Jersey, 2009; Robert Almeder, "Pragmatism and science", *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, ed. Stathis Psilllos ve Martin Curd, Routledge, Londra ve New York, 2008.

Bu epistemolojiye gore, doğrudan veriler *olumsal*dır, yani doğrudan verilerin (kabaca duyumların diyelim) şu ya da bu şekilde olmasında aklın hiçbir etkisi yoktur. Bunlar akıldan bağımsız olarak dünyanın öyle ya da böyle olmasına bağlı olarak değişir. Oysa aklın katkısı zorunludur: Akıl a priori ve *zorunlu* gereklerini duyusal "ham madde"ye empoze eder.

Günümüz epistemolojisindeyse aklın kategorilerinin yerini dil almıştır Rorty'e göre. Şimdi Rorty bilgide dilden bağımsız olan olumsal öğenin, kabaca duyu verilerinin diyelim, rolünün olmadığını, yani bilgide dilden bağımsız, "saf", dil-dışı bir öğenin rolünün olmadığını gösterecek. Bu durumda, insan için dilden bağımsız, dil ötesi bir dünyayla, saf dünyayla temas olanaksız. Dil de belli bir zorunluluk içermez, yani dili dünyanın nasıl olduğuna göre değil, sosyal amaçlarımıza göre manipüle edebiliriz, semantik yapısını (kavramsal yapısını) değiştirebiliriz. Bakalım.

Carnap, Quine, Sellars[8]

Rorty günümüz epistemolojisine karşı özellikle Orman Quine ve Wilfrid Sellars'ın tezlerinden hareket eder. Rorty'ye göre bu iki filozof da bilginin dilsel ve dil-dışı (mesela duyu verileri) gibi iki bileşeni olduğu tezine karşı olarak yorumlanmaya elverişli argümanlar geliştirmiştir. Nasıl? Quine empirizmin klasik analitik-sentetik önermeler anlayışına karşı "bütüncülük"ten/"holism"den kaynaklanan bir eleştiri geliştirmişti. Hume'dan Carnap'a uzanan empirist geleneğe göre bir dilin bütün mümkün önermeleri iki gruba ayrılıyordu: Sentetik ve analitik önermeler. Bunlardan yalnızca sentetik olanlar deneysel olarak yanlışlanıp doğrulanabilir, düzeltilebilir, dolayısıyla "olumsal"dır. Doğru olup olmamaları dünyanın durumuna bağlıdır: "Odanın sıcaklığı 20°C." Analitik önermelerse, içerdikleri kelimelerin dildeki anlamları gereği a priori olarak "zorunlu" doğrudur. Bunların doğruluğunu sınamak için deney yapmaya gerek olmadığı gibi, bunlar zaten deneysel olarak yanlışlanamazlar da: "Hiçbir bekâr evli değildir."

Quine bu empirist anlayışın karşısına "bütüncülüğü" koyar. Duhem-Quine "bütüncülüğü"ne göre belli bir teorik hipotez deneyde tek başına sınanamaz. Teorik önermeleri deneysel olarak sınamak (deneye uygulamak) için deney koşullarını tanımlayan ilâve (*auxiliary*) önermelere de ihtiyaç var. Diyelim bir bakteriyi mikroskopta inceliyoruz. Burada pek çok şeyi, mesela optik kurallarının doğru olduğunu varsayarız. Şimdi bir deneyin teorik hipotezimizi yanlışladığını

8 Alexander Miller, *Philosophy of Language*, Routledge, Londra ve New York, 2007; Alex Rosenberg, *Philosophy of Science: A Contemporary Introduction*, Routledge, Londra ve New York, 2000; Rod Bertolet, "Philosophy of language", *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Londra ve New York, 2008; Steven French, "The Structure of theories", *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Londra ve New York, 2008.

düşünelim. Ama bu durumda deneyde yanlışlanan teorik hipotezimiz mi, yoksa deney koşullarını tanımladığımız ilâve önermelerden biri mi? Ayırt edemeyiz. Belki hipotezimiz doğru ama deney koşullarını yanlış tanımladık, belki de optik yasalar yanlış. Öte yandan, eğer bütün örtük ilâve önermeleri tek tek ele alırsak, bunların muhtemelen sonsuz sayıda olduğunu görürüz. Demek ki, teorilerin yanlışlanmaya karşı bağışıklığı var.

Quine "bütüncülüğü" daha da öteye gider. Teoriler, teorik dil içinde birbirleriyle mantıken bağlantılı çok sayıda analitik ve sentetik önermeden oluşan bir "ağ" (*web*), bir bütündür. Avrupalıların yapı kavramına benzer bu "holizm" anlayışı. Dolayısıyla, deneyde sadece bir tek teorik önerme sınanamaz. Söz konusu teorik önerme, dolayısıyla mantıken bağlantılı olduğu bütün teorik önermeler, yani teorinin bütünü sınanır. Diyelim teoriden elde ettiğimiz deneysel önerme (öndeyi, deneysel hipotez) yanlışlandı, bu durumda teorinin bütün önermelerinden herhangi birinin, mesela *bu teorinin dili içinde* anlamı gereği doğru olan analitik önermelerden birinin de yanlış olma ihtimali var. Demek ki sadece teorinin dilinin sentetik önermeleri değil, *ilkece* analitik önermeleri de sınanıyor deneyde. Deneysel yanlışlanma durumunda teorik dili (sözlüğü) değiştirmek gerekecektir. O hâlde tüm teorik dil değiştirilebilir. Demek ki analitik-sentetik önerme ayrımı muğlak, hatta geçersizdir Quine göre: Analitik önermeler de sentetik önermeler gibi deneyde sınanabilir. Dil uygun şekilde değiştirildiğinde, analitik önermeler de değişecektir.

Rorty'e göre bu durum bilgide neyin deneysel kökenli (olumsal, veri) neyin dilsel kökenli (kavramsal, zorunlu, analitik) olduğunu ayırt edemeyeceğimiz anlamına gelir: Saf deneysel (duyusal) veriler aynı kalmak fakat dili değiştirmek suretiyle farklı teoriler üretilebilir.

Rorty'ye göre Sellars da tam ters istikametten giderek aynı sonuca ulaşmıştır. Özetleyecek olursak: Sellars, bilginin duyu-verileri gibi dil-dışı bir öğeye dayandığı tezini eleştirmişti. Bu gibi "saf" verilerden diğer (teorik) öğelerin çıkarsanabilmesi için bizzat bu verilerin de önerme biçiminde olması gerekir. Ama bu durumda teori içinde duyu verilerinin dil-dışı bir özellikte, saf hammadde olduğu söylenemez.

Bu durumda bilginin dil-dışı bir temeli yok. Elbette bilginin dil-dışı bir içeriği var. Ama bu içerik bilgiyi temellendirmiyor. Rorty'e göre doğrunun ne olduğu karşılıklı konuşmaya (*conversation*) dayanan sosyal bir pratiğin sonucu olarak ortaya çıkar. Bu durumda rasyonaliteyi ve epistemik otoriteyi (neyin doğru, neyin yanlış olduğuna kimin nasıl karar verceğini) belirleyen de toplumdur. Rorty bu teze Wittgenstein'dan ilhamla *epistemolojik davranışçılık* adını verir; çünkü burada artık neyin sahiden doğru ya da yanlış olduğuna bakmaksızın (ki bu ayrımı yapmak zaten mümkün değildir Rorty'e göre) insanların doğru bilgiyi ayırt etmek konusunda nasıl davrandığı söz konusudur. Bazı toplumlar doğru-

yu şuna göre (mesela Kuran-ı Kerim'e göre) diğerleri buna göre (mesela deney ve gözleme göre) değerlendirir. Birileri ona, birileri buna "doğru" der. Aslında bir bilginin doğru olup olmadığı sosyal pratik içindeki yararları bakımından belirlenir: *Epistemik relativizm.*

Rorty'e göre bilimin esası pragmatiktir. Bilim doğanın (evrenin) nasıl olduğunu betimle(ye)mez. Daha doğrusu, bilimin doğa hakkında evrensel olarak doğru bilgi verdiği söylenemez. Teoriler, hangi deney durumunda nasıl bir sonuç alınacağını önceden bildiren pragmatik araçlardır ("araçsalcılık"). Buradaki doğru bilgi de, diğer sosyal pratiklerde olduğu gibi, bilim insanlarının karşılıklı konuşması içinde sosyal olarak belirlenir. Sonuç itibarıyla bilim, teknoloji ve doğa olayları hakkında öndeyide bulunmaya yarar, doğru bilgi vermeye değil ("pragmatizm"). Bu da faydalı bir şeydir tabii.*

Oysa bilim insanları tam tersini düşünür: Higgs bozonu gerçekten vardır. Kozmik mikrodalga fon radyasyonu gerçekten vardır. Bazı hastalıkların nedeni gerçekten virüslerdir. Her bir hücremizde DNA molekülü gerçekten vardır. Bütün bunlar, mesela Noel Babanın var olduğu gibi var değildir, *gerçekten* vardır. Bilim "araçsalcı" değil, *gerçekçi*dir; yani bilimsel kavramlar, deneysel öndeyide bulunmaya yarayan matematik ya da mantık kolaylıklardan ibaret değildir.[10] Peki ama, eğer bilim doğa hakkında *güvenilir* bir bilgi veriyorsa, Rorty nerede yanılıyor olabilir? Acaba dilimizin oluşmasında dünyanın gerçekten nasıl olduğunun hiçbir etkisi yok mu sahiden?

Kavramlar ve Beyin[11]

Wittgenstein'nın davranışçı eğilimleri olması anlaşılabilir bir durumdur. Döneminin psikolojisi en azından metodolojik olarak davranışçıydı o zamanlar: "Kutu"nun içinde ne olduğu bilinmiyordu. Bugün biliniyor. Üstelik anlaşılan Augustinus'un dil "resmi"ni de fazlaca hafife almış Wittgenstein. Çocuk, dili dil oyununun içinde öğrenir, şüphe yok. Ama bu süreçte dünyanın nasıl olduğu-

* Rorty postmodernizmini diğerlerinden ayırt eden politik liberalizmidir. O, epistemik relativizmi politik bir mücadele aracı değil, bir barış, bir arada yaşama aracı olarak görür. Aslında Derrida'nın ya da Lyotard'ın da başka bir şey kastettiğini düşünmüyorum. Ama bilhassa Rorty "kavgacı" değildir. Eşitlikçi, özgürlükçü ve barışçıdır. Bilimin iktidarla ilişkisi olsa bile, onun iktidardan ibaret olduğunu da söylemez.

10 Michael Devitt, "Realism/anti-realism", *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Londra ve New York, 2008.

11 David Kemmerer, *Cognitive Neuroscience of Language*, Psychology Press, New York ve East Sussex, 2015; Brigitte Stemmer ve Harry A. Whitaker, *Handbook of the Neuroscience of Language*, Elsevier Academic Press, Londra, Amsterdam, Burlington ve San Diego, 2008; Alex Martin, "The Representation of Object Concepts in the Brain", *Annual Review of Psychology*, Cilt 58, 2007, ss. 25-45.

nun da, yani algıların da önemi var. Çocuk dil oyunu içinde *önce, başlangıçta* bazı *doğal* algı kümelerini (şeyleri) nasıl adlandıracağını öğrenir. Bu temel somut-empirik dil olmaksızın soyut dil de gelişemez. Neden?

Büyük Rus fizyolog İvan Pavlov davranışçı okulun kurucuları arasında anılmakla beraber, "kutu"nun içinde neler geçtiğini anlamamıza yardım eden bir teorinin kurucusudur: Şartlı refleksler. Şartlı refleksler doğal bir refleksin, mesela yemek sırasında sindirim enzimlerinin salgılanmasının keyfî bir uyaranla, mesela zil sesiyle eşlenmesine dayanır. Bu sırada doğal refleksin sinir sistemindeki nöral mekanizmasıyla dış uyaranın beyinde meydana getirdiği nöral aktivite arasında nöral bir bağ oluşur. Böylece zil sesi, yemeğin *yokluğunda* da doğal refleksi uyarır, sindirim enzimleri salgılanır. Pavlov, "ikinci sinyal sistemi" olduğunu düşündüğü dilin de şartlı reflekslere benzer bir şekilde kazanıldığını ileri sürmüştü. Doğrusu pek yanılmamıştı. Görelim.

Dilbilimsel semantikte bazı anlam teorileri olduğundan daha önce söz etmiştim. Modern semantiğe göre kelimenin anlamının (kavramın), konuşmacının hangi duruma gönderme (referans) yaparak o kelimeyi kullanacağını belirlediğini de söylemiştim. Peki, ama anlam nedir? *Beyinde anlam (kavram) nasıl oluşur*? Semantiğin *klasik* cevabı, anlamın (kavramın), bir kelimeyi kullanmak için gerekli ve yeterli koşulların tanımı olduğudur: "Köpek dört ayağı üstünde yürüyen", "demokrasi halkın..." vs. Diğer bir deyişle, bir kelimenin anlamı sözlükteki diğer kelimelere başvurularak tanımlanır, dolayısıyla bu süreç tamamlanamaz: *Döngüsellik problemi* (Bu noktada Derrida'yı hatırlamamak imkânsız!).

Problem bununla da kalmıyor. Bu klasik anlam teorisi, anlamın bulanıklığını (*fuzziness*) ve bazı uç örnekleri nasıl tanımlayacağımızı da ifade edememektedir. Mesela Wittgeinstein "oyun" kavramını ele alarak bütün oyunları (basketbol, bezik, körebe vs.) kapsayacak bir tanım verilemeyeceğini göstermişti: *Ailevî benzerlik tezi*. Bu örnek, klasik teorinin "bulanıklık" problemine işaret eder.

Klasik anlam teorisinin başka problemleri de var. Uç örnekleri düşünelim: Patlıcan meyve midir, sebze midir? Wittgenstein bu gibi zorlukları davranışçı bir dil yorumu geliştirerek çözmeye çalışmıştı. Bugünkü semantikte klasik anlam teorisi önemli ölçüde değer kaybetmiştir. Günümüzde "nedensel anlam teorisi" ve bilhassa "prototip" teorisi daha ön plânda. Prototip teorisine göre, "oyun" kavramını oluşturmak için belli bir "oyun"u (mesela saklambacı) prototip olarak alır, diğerlerini buna benzerliği ya da uzaklığı çerçevesinde "oyun olan" ya da "oyun olmayan" olarak sınıflandırırız. Bu durum ara örneklere de imkân verir. Günümüzde, klasik mantığın yerine "bulanık" mantığın geliştirilmekte olduğunu da hatırlamak lâzım.

Semantiğin prototip teorisi dil nöro-biyolojisiyle çok uyumlu bir teoridir. *Nöro-biyolojik açıdan kavramalar beyindeki bazı somut fiziksel (nöral) oluşumlardır*. Bildiğimiz kadarıyla kavramlar şöyle gelişiyor: Fiziksel bir nesne, diye-

lim muz, duyu organları aracılığıyla beynin değişik algı modalitelerine göre değişik bölgelerini nöral (fiziksel) olarak uyarır. *Şu önemli: Beyindeki bu nöral (fiziksel) uyarılmalarla birlikte fenomenal algı yaşantılarının da ortaya çıktığını biliyoruz: Koku, tat, ses, renk vs. yani bütünsel muz fenomenel algısı beyindeki belli nöral aktivasyonla birlikte ortaya çıkar.*[12] Beynin farklı bölgelerini kapsayan bu geniş nöral ağ, fiziksel muz tarafından fiziksel olarak aktive olan bütünsel bir yapı oluşturur. Diyelim çocuk muzu gördüğünde sadece görsel korteksindeki yapılar değil, daha önceki muz uyarılarıyla aktive olan diğer nöral alanlar da (ve bu aktivasyonlarla birlikte ortaya çıkan koku, tat vs. fenomenal algı yaşantıları da) bütünsel olarak aktive olur. Başka bir deyişle, tekil fiziksel muz örnekleri giderek bütünsel muz nöral ağını aktive eder. Dil oyunu içindeki çocuğun beyninde giderek fiziksel muz tarafından uyarılan nöral alanlar ve bunlarla birlikte ortaya çıkan fenomenal algı yaşantıları ile bu algılara eşlik eden "muz" sesinin beyinde uyardığı nöral aktivite arasında sinaptik bağlantılar oluşur. Böylece giderek muz sesi fiziksel muzun uyardığı beyin bölgelerini *fenomenal yaşantıya neden olmayacak* eşik altı bir seviyede uyarır. O hâlde muz kelimesinin *beyindeki* anlamı (kavram), bu kelimenin beyinde neden olduğu nöral uyarılma ve bu uyarılmayla birlikte ortaya çıkan eşik altı fenomenal algı yaşantısıdır. Limon dediğimizde ağzımızın sulanması bu nedenle meydana gelir: Bir şartlı refleks.

Diğer bir deyişle, dil nöro-biyolojisinin bulgularına göre fiziksel muzların beyinde neden olduğu nöral aktivasyonlar giderek bir tür "nöral prototip" (nöral uyarılmalar ve bunlarla birlikte ortaya çıkan eşik altı fenomenal algılar) oluşturur. Bu prototipler soyut ve muğlâk birer modeldir âdeta, yani bu prototipler evrenseller ya da jenerik terimlerin "muğlak" anlamıdır: Ev prototipi, meyve prototipi, insan prototipi vs. Tanıma fonksiyonu da bu nöral ağlarla âlâkalı: Herhangi bir fiziksel muz, genel muz nöral ağını uyardığı için muz olarak tanınır. Böylece, dış dünyadaki hangi duruma referansla "muz" kelimesinin kullanılacağı da *geniş ölçüde* (*tamamen değil*) belirlenmiş olur.*

Ya soyut kavramlar? Nöro-biyolojide bugün kabul edilen "bedenleşme hipotezi"ne (*embodiment hypothesis*) göre daha soyut kavramlar bu somut prototipik

12 Saffet Murat Tura, *Beynin Gölgeleri: Bir Psikiyatri Felsefesi*, Metis Yay., İstanbul, 2016; *Zor Problem: Bilinç: Bilinç Nörobiyolojisinin Fenomenal Dünya Yorumu*, Metis Yay., İstanbul, 2018.

* Dilin algılarımızı değiştirdiği, farklı kültürlerde farklı nöral ağlar ve bağlantılı fenomenal yaşantıların oluşacağı da unutulmamalı. Bir Müslüman elbette dünyayı bir Hıristiyandan farklı değerlendirir. Bir degüstatör, konuya özel dili sayesinde bizim tadamayacağımız tatları algılar. Dikkat mekanizmasıyla bağlantılı olan bu durum prototip teorisini etkilemez. Keza bir Eskimonun "ev" prototipi de bizimkinden farklı olacaktır. Ama bunlar, soyut kavramların (prototiplerin) gerek-şartının algılar olduğu tezini sarsmaz; tam tersine, dil degüstatörün aldığı özel tada dikkat çeker sadece, onu yaratamaz.

kavramlardan hareketle "metaforik" olarak kodlanır beyinde.* Bir başka deyişle, soyut ve kompleks kavramaların beyindeki nöral kodları temel prototipik dilin kavramlarından (nöro-fenomenal prototipik yapılardan) hareketle kazanılır ve bunlarla nöral (sinaptik) bağlantı içindedir.[13] Sözgelimi "cumhurbaşkanı" kavramı (nöral aktivitesi) baba kavramından (nöral aktivasyonundan) hareketle oluşan yeni bir nöral ağdır. Bir başka deyişle, cumhurbaşkanı kavramı daha somut bir kavram olan baba kavramıyla bağlantılı olarak kodlanır beyinde. Makine öğrenmesi ve "deep lerning" de benzeri mekanizmalara dayanır zaten.[14]

Demek ki dilin kavramlarının kazanılmasında duyu verileri (dünyanın nasıl olduğu) önemli bir işlev görüyor. Şüphesiz, diller duyu verilerini (dünyayı) farklı kavramlar altında görmemizi sağlayacak farklı dil oyunlarına imkân verirler. Ama dünyanın nasıl olduğundan büsbütün bağımsız bir şekilde yapamazlar bunu. Diğer bir deyişle dil, muz adında ama muz gibi tatmasına rağmen portakal gibi kokan bir nesne üretemez. *Demek ki en temel prototipik dilimizi oluşturan kavramalar, şu ya da bu şekilde fiziksel dünyanın gerçekten nasıl olduğuyla fiziksel olarak bağlantılıdır.*

Anlamayı kolaylaştırmak için şu örneği de vereyim: Hayvanların da beyninde dilden bağımsız olarak gelişmiş kavramlar vardır. "Sahip", "ev", "yabancı", "köpek", "kedi", "dost", "yemek" vs. Bu kavramlar insandaki gibi "ikinci bir sinyal sistemiyle" (sesle, kelimelerle) eşleşmediği için hayvanlar dilsel olarak bilişsel işlem yapamazlar ("düşünemezler"). Ama bu durumun onların hiçbir bilişsel işlem yapamadığı anlamına gelmediğini açıkça biliyoruz. Biz de diğer hayvanlar gibi çoğu kez dilsiz (kelimeler olmadan sadece kavramlarla) bilişsel işlem yaparız. Zaten yaptığımız her şeyi dil içinde düşünerek yapsak hayat yaşanamaz hâle gelirdi. Mesela, daha önce de söz ettiğim gibi, tanıma fonksiyonu kavramlara dayanır: Bir meyveyi tanıyıp ağzımıza attığımızda meyve kavramı (nöral ağ) dilden (ses imgesinden) bağımsız olarak devreye girmiştir. Ama bunun farkında değiliz elbette.

Peki ama, jenerik (evrensel) kavramlarımıza tekabül eden entiteler sahiden var mı? Eş deyişle, bütün tekil muz örneklerinden bağımsız genel, evrensel bir muz var mı? Platoncu değilsek, elbette yok. Ama bu durum nominalizmi haklı çıkarmaz. Bütün tekil muzlar beynimizdeki aynı muz kavramını (aynı prototipi, aynı nöral ağ ve bağlantılı fenomenal yaşantıyı) fiziksel olarak uyaran, harekete geçiren örneklerdir. Demek ki beynimiz dilimizden önce, dilimizin sonradan

* Bu tezin güçlü versiyonunda tüm kavramlar (kavramların nöral haritaları) beyinde bedenin temsil edildiği nöral haritalarla sinaptik bağlantı içinde "metaforik" olarak kurulabilir.

13 George Lakoff, "Mapping The Brain's Metaphor Circuitry: Metaphorical Thought in Everday Reason", *Frontiers in Human Neuroscience*, Sayı 8, Makale 958.

14 Nasser M. Nasrabadi, "Pattern Recognition and Machine Leaning", *Journal of Electronic Imaging*, Cilt 16, Sayı 4, 2007.

adını vereceği bazı jenerik kavramları (nöral ağ ve bağlantılı fenomenal yaşantıyı) oluşturacak şekilde yapılaşmıştır. Bu *en temel düzeydeki* dilimiz, doğanın fiziksel olarak nasıl olduğuna uygun şekilde yapılanabilir ancak; çünkü dilin kavramları da beyindeki fiziksel bir şeydir (nöral ağdır), fiziksel uyarılarla oluşurlar. Eğer kavramlarımız fiziksel dünyaya uygun olmasaydı yaşayamazdık zaten, bu dünyaya uyum gösteremezdik; türümüz yok olurdu.

Dilimize ilişkin natüralist tezimizi şöyle özetleyelim o zaman: Dünyanın fiziksel olarak gerçekten nasıl olduğu en temel "prototip" dilimizi fiziksel olarak geniş ölçüde belirler.

Bilimsel Dil Problemi

Bilimsel pratiğin diğer sosyal pratiklerden farkı, bu pratiğin dilinin oluşmasında dünyanın nasıl olduğunun çok büyük bir önem taşımasıdır; çünkü bilim, dünyanın (doğanın, evrenin) *gerçekten* nasıl olduğuna dair güvenilir bilgi vermeye yönelik bir araştırma programı olarak tanımlanabilir. Bununla beraber, bilimin dili bu en temel prototip dilden oldukça farklılaşmıştır elbette, hatta çok farklılaşmıştır. Bilimin temel teorik kavramları mesela yerçekimi kuvveti, kütle, atom, Higgs bozonu vs. duyu verilerimize doğrudan verili değildir. Bunlar bazı doğal durumları açıklamak için bizim ürettiğimiz (tanımladığımız) teorik kavramlar. Diğer bir deyişle bunlar, doğanın doğrudan gözlemlenemeyen derin yapısını tanımlayan kavramlar, prototipik kavramlar değil. Bu kavramlarla deneye uygulanabilir kavramlar arasında nasıl bir ilişki olduğu oldukça zor bir problemdir. Bu probleme ileride değineceğim. Şimdi tekrar Rorty'e dönmek istiyorum.

Hatırlarsanız, Rorty Quine'a dayanarak, dilin algılardan bağımsız bir şekilde istendiği gibi manipüle edilebilmesinin objektif bilginin imkânsızlığının delîli olduğunu düşünmüştü. *Oysa tam tersine, teorik dilin (en temel prototip dilinin dışındaki dilin) duyu verilerinden kısmen bağımsız şekilde manipüle edilebilmesi bilimi mümkün kılan en önemli dilsel özelliktir; bilimde dilimizi doğanın (evrenin) nasıl olduğunu tanımlayacak şekilde manipüle ederiz.* Mesela, Max Planck'ın kara cisim ışımasının ortaya koyduğu problemi çözmek için geliştirdiği ve dilimize soktuğu *kuantum* kavramı büyük bir *epistemolojik kopuş*tur; bilimin dilinde meydana gelen ciddi bir değişikliktir. Elbette Rorty (veya Quine) bir tek deney prosedürü içinde dili manipüle ederek güvenilir bilgilere ulaşamayacağımız konusunda haklı. Ama çok iyi eğitimli on binlerce insanın uzun yıllara, on yıllara, yüz yıllara yayılan on binlerce deneyi, titiz araştırmaları dili *rasyonel ve sistematik (hatta algoritmik) olarak* manipüle ederek daha güvenilir bilgilere ulaşmamızı sağlayan en önemli faktördür. Bir örnekte görelim.

Neptün gezegeni, Uranüs'ün yörüngesinde gözlemlenen bazı düzensizlikleri, Newton teorisi açısından beklenmeyen "anomali"leri açıklamak için önce *teorik*

olarak "keşfedilmiş"tir. Nasıl? Uranüs'ün yörüngesinde gözlemlenen düzensizlikler Newton yasalarının doğru olmadığını gösteriyor olabilirdi. Ya da ikinci seçenek, güneş sisteminde henüz gözlemlenemeyen bir gezegen daha vardı ve bu gezegenin çekim kuvveti Uranüs'ün yörüngesindeki düzensizliklere neden oluyordu (birinci adım). Nitekim on dokuzuncu yüzyılın başlarında Neptün hesaplanan konumlarda gözlemlendi, fiilen keşfedildi yani. Bu durumda Newton yasalarını değiştirmeye gerek kalmadı; tıpkı Higgs bozonunun deneysel olarak tespit edilmeden atmış yıl önce teorik olarak keşfedilmesi gibi. Higgs bozonunun *gerçekten* var olması, eldeki teorinin yani "standart model"in güvenilirliğini artırmıştır.

Benzeri fakat farklı bir durum, Merkür'ün yörüngesinde gözlemlenen ve Newton yasalarıyla açıklanamayan düzensizlikler için de söz konusudur. Bu düzensizlikler Güneş ile Merkür arasında kendisi gözlemlenemeyen ve Volkan adı verilen bir gezegenin varlığıyla açıklanmak istenmişti (algoritmanın birinci adımı). Eğer Volkan gezegeni gerçekten varsa, Newton yasaları yanlışlanmamış olacaktı. Fakat bu sefer olaylar farklı gelişti. Einstein'ın genel relativite teorisi daha pek çok olgu yanında Merkür'ün yörüngesindeki düzensizlikleri de açıklayınca, Volkan teorisinden de Newton teorisinden de vazgeçilmiştir (algoritmanın ikinci adımı). Genel relativite teorisi, Merkür'ün yörüngesini açıklamak için evreni tanımlayan teorik dilde köklü bir değişiklik yapılması gerektiği anlamına gelir.* Bilimde, elimizdeki teoriyi yanlışlayan olguları, "anomaliler"i açıklamak (teoriyi korumak) için önce ilâve varsayımlar ileri sürülür: Lakatos'un[15] tespit ettiği üzere, bilim Neptün, Volkan vs. gibi "anomaliler"i açıklayacak yeni bir teori gelişene kadar eldeki teoriden vazgeçmez. Problemi erteler. Rasyonel bir tutumdur bu. Mesela Uranüs'ün yörüngesinde gözlemlenen ve Newton teorisiyle çelişen "anomali"nin teorik bir kaosa yol açmadan çözülmesinde başarılı olmuştur. Fakat bazı problemler ancak doğayı daha iyi tanımlayan teorik diller (yeni teoriler) üreterek çözülebilir; çünkü pek çok problemi çözülemez kılan, o problemi problem hâline getiren dildir. Başka bir deyişle, bilim insanlarının problemleri düşündükleri dil, Gaston Bachelard'ın deyimiyle, önemli bir "epistemolojik engel"dir. Bu dilsel bariyer aşıldığında da bilimsel devrim meydana gelir. Merkür'ün yörüngesindeki "anomali" konusunda Einstein'ın genel relativite teorisiyle yaptığı budur (Algoritmanın ikinci adımı).

Genel relativite sayesinde büyük bir teorik (dilsel) dönüşüm oldu fizikte. Bu dilsel dönüşüm sayesinde Volkan diye bir gezegenin olmadığını, yerçekimi alanında ışığın eğri bir yol izlediğini, statik evren modelinin doğru olmadığını (evrenin genişliyor ya

* Einstein'ın genel relativite teorisi Merkür'ün yörüngesindeki düzensizlikleri açıklamak için ileri sürülmemiştir. Bu teori, başka pek çok şeyin yanında Merkür'ün yörüngesini de açıklar.

15 Imre Lakatos, *Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi*, çev. Duygu Uygun, Alfa Yay., İstanbul, 2014.

da daralıyor olması gerektiğini), kütlesi Dünya'dan büyük olan Satürn'deki saatlerin Dünya'dakilere göre geri kalacağını, yani Satürn'de zamanın Dünya'dakinden "daha yavaş aktığı"nı ve birçok başka şeyi öğrendik. İsteyen Satürn'e gidip zamanı ölçebilir. Henüz hiç kimse gitmemiş olsa da orada zamanın daha yavaş aktığından eminiz. Şimdi Rorty'e sormak lâzım; bunlar evren hakkında *güvenilir* bilgiler mi, değil mi? Bütün bunları antikçağda bilmediğimize göre, bilimsel bilgi ilerliyor mu, ilerlemiyor mu? Dünya dönüyor mu dönmüyor mu? Neptün var mı, yok mu?

Aslında fizikte bugün de Neptün ya da Volkan örneklerine benzer bir durumla karşı karşıyayız. Evren elimizdeki yasalarla açıklayamadığımız bir şekilde giderek hızlanarak genişliyor. Üstelik galaksiler beklenenden daha hızlı dönüyor kendi eksenleri etrafında. Evrende gözlemlenen bu "anomaliler"i açıklamak için, kara madde ve kara enerji gibi kendisi gözlemlenemeyen ama mevcut düzensizlikleri *elimizdeki teoriyi ciddi şekilde değiştirmeden* açıklayacak doğa olaylarının varlığı üzerinde duruluyor. Şimdilik resmî görüş bu (birinci adım). Bir zamanlar Neptün ve Volkan da aynı mantıkla ileri sürülmüştü. Ama aynı zamanda pek çok bilim insanı mevcut düzensizlikleri açıklayacak yeni bir teori de geliştirmeye çalışıyor (ikinci adım). Eğer böyle bir teorik değişiklik, yani "bilimsel devrim" veya "epistemolojik kopuş" meydana gelirse, doğayı tanımladığımız teorik dil de köklü bir biçimde değişmiş olacak. Ve böylece doğa hakkında daha çok şey öğreneceğiz. Demek ki Kuhn'un eleştirerek söylediği şey, yani olağan bilim yapma dönemlerinde bilim insanlarının "anomaliler"i görmezden gelmesi, geçici varsayımlarla geçiştirmeye çalışması *gayet rasyonel (yani güvenilir bilgi üretme maksadına uygun) bir algoritmanın ilk adımıdır.*

Peki ama, Newton ve Einstein örneğindeki gibi rakip teoriler farklı dillerle doğayı tanımlıyorsa, hangisinin doğru olduğuna hangi dili kullanarak karar veriyoruz? Rorty'nin hesabına göre hangi dilin doğru dil olduğuna (hangi teorik dilin dünyaya dair daha güvenilir bilgiler üretmeye elverişli olduğuna) *rasyonel nedenlerle* karar verememiz lâzım, yani pragmatik nedenlerle karar veriyor olmamız lâzım. Gerçekten ciddi bir problemdir bu. Görelim.

Kuhn ve "Eş Ölçümlü Olmama" (*Incommensurability*) Problemi[16]

Genellikle postmodernizmin en önemli dayanaklarından biri olduğu düşünülen "eş ölçümlü olmama" tezine değineceğiz şimdi. Aslında bu tezin tam olarak postmodernizmi desteklediği söylenemez. Bununla beraber, Kuhn'un da post-

16 Thomas Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, Kırmızı Yay., İstanbul, 2017; Alex Rosenberg, *Philosophy of Science: A Contemporary Introduction*, Routledge, Londra ve New York, 2000; John Worrall, "Theory-change in science", *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Routledge, Londra ve New York, 2008; Alexander Bird, "The historical turn in the philosophy of science", *The Routledge Companion to Philosophy of Science*.

modernler gibi dilin semantik (kavram) boyutunu abartıp, referans boyutunu buna tâbî kılmaya çalıştığı doğru. Ama bilimle yakın bir ilişki içinde olan Kuhn'un, bilimin doğa (evren) hakkında bilgi vermediğini ileri sürmesi de zor. Onun iddiası daha mütevazı görünen şu iki tezle özetlenebilir sanırım:

- Birbirini izleyen (ya da andaş) rakip iki bilimsel teoriden hangisinin doğru olduğuna *rasyonel olarak* nasıl karar verdiğimiz *sorunlu*dur. Diğer bir deyişle, Kuhn'a göre bilim insanlarının rakip iki teori arasında seçim yapmak için her zaman *rasyonel* davrandığını söylemek zordur.
- Bilimsel bilginin ilerlediği tezi *sorunlu*dur.

Şimdi Kuhn'nun bu sonuçlara nasıl ulaştığına bakalım.

Kuhn'un bilimsel devrimlerin yapısıyla ilgili tezi iyi bilinir. Buna göre normal bilim yapma dönemlerinde bilim insanları paradigmatik bir örnek teoriyi temel alarak olgusal problemleri tek tek çözümlerler ve teoriyle açıklanamayan "anomaliler"i görmezden gelirler. Ancak anomaliler çoğaldıkça bilim krize girer ve bunu yeni bir paradigmatik teorinin kurulması izler. Bu yeni teori eski teorinin çözemediği problemleri çözmekten başka bir işe yaramaz ("araçsalcılık"). Hatta bazen eski teorinin açıkladığı olguların yeni teori tarafından açıklanamadığı da olur [Kuhn-kaybı (*Kuhn-loss*)].

Kuhn'un, Georges Canguilhem ve Gaston Bachelard gibi Fransız filozofların "epistemolojik süreksizlik" anlayışından yola çıkan "bilimsel devrimler" tezini ele almayacağım; itirazlarım olmasına rağmen bu tezin doğru olduğunu varsayıyorum. Esas problem Kuhn'nun "eş ölçümlü olmama tezi." Bu tez kabaca birbirini izleyen (ya da andaş) rakip bilimsel teoriler arasında bunları *rasyonel olarak karşılaştırmamız*a imkân verecek ortak bir zemin (ortak nötral bir dil) olmadığını ileri sürer. İlgili literatürde "eş ölçümlü olmama" tezi genelikle üç değişik bağlamda ele alınır.

1. Kuhn rakip bilimsel teorileri değerlendirecek ortak bir *metodolojik standart* olmadığı görüşündedir. Mesela, bir iktisat teorinin mi yoksa fizik teorisinin mi daha doğru olduğunu sormanın saçma olması gibi, Newton'ın genel çekim kanunuyla Descartes'ın kozmoloji teorisini karşılaştırmanın da imkânı yoktur; çünkü bunlar aynı olayı (güneş sistemini) farklı sorular ve farklı metodolojilerle değerlendiriler. Newton teorisi uzaktan etki eden "çekim kuvveti"ne dayandığı için başlangıçta pek kabul görmemişti (O dönemde "çekim kuvveti" kavramı, gözlerinin önünde mıknatıs örneği olmasına rağmen anlaşılmaz geliyordu pek çok insana). Ama olayı anlamamızı (gözümüzde canlandırmamızı) sağlayan Descartes teorisi zaman içinde değer kaybetti ve Newton teorisinin "çekim kuvveti" açıklaması kabul gördü. Bilimin girdiği yolun doğru olmasına rağmen, belli bir rasyonaliteye dayanmadığı görüşündedir Kuhn; çünkü o za-

manlar Descartes'ı reddetmemizin ve Newton'ı kabul etmemizin hiçbir rasyonel açıklaması yoktu.

Cevap: Eğer bilimin amacının güvenilir bilgi vermek olduğu düşünülürse, o zamanlar yapılan seçim rasyoneldir. Newton teorisi yer mekaniği (Galileo) ile gök mekaniğini (Kepler) birleştirdiği gibi, daha pek çok bakımdan yeni olgusal bilgi vermeye elverişlidir. Oysa Descartes'ın kozmolojisi yeni bilgilere ulaşmaya elverişli değildir; tek bir tezden ibarettir, gerisi yok. Kaldı ki Descartes kozmolojisi reddedilmemiş, zaman içinde unutulmuştur sadece. Eğer verimsiz bir tez olsaydı Newton da unutulurdu.

Üstelik Kuhn'un metodolojik eş ölçümlü olmama tezinin hilafına farklı amaçlarla ve farklı metodolojilere dayanarak yapılan çalışmalarda ulaşılan bilgilerin birbiriyle çelişmesi bilimde çok verimli sonuçlara ulaşmamıza yol açmıştır. Eş deyişle, farklı sorulara cevap arayan farklı metodolojiler kendi içinde tutarlıysa, bilim insanları bunlara dayanılarak ulaşılan sonuçların çelişik olması durumunu değerlendirir. Üstelik söz konusu çelişkiler bilimin ilerlemesini sağlar. Mesela yirminci yüzyıl başı itibarıyla Maxwell'in elektromanyetizmayla ilgili denklemleri Newton mekaniğiyle çelişiyordu, yani farklı sorulara cevap arayan ve farklı metodolojilere dayanan bu iki temel fizik dalı arasında bir çelişki vardı. Maxwell denklemleri ışığın boşlukta sabit bir hızla yayıldığını ima ediyordu. Oysa "Galileo göreliliği"ne dayanan Newton mekaniğine göre ışık, ışık kaynağının hızına bağlı olarak hızlandırılıp yavaşlatılabilmeliydi. Çelişki. Fakat bilim farklı metodolojilere dayan bu iki sonuçtan birini tercih edip diğerini unutmamıştır. Bu çelişki "Einstein göreliliği"ne (özel relativite teorisine) yol açmış, "Galileo göreliliği" terk edilmiştir. Keza, farklı metodolojilere dayanan ışığın (ve maddenin) parçacık teorisiyle dalga teorisi arasındaki çelişki Shrödinger denklemlerine, yani kuantum mekaniği teorisinin tamamlanmasına yol açmıştır.

Diğer bir deyişle, Kuhn'un tezinin tersine bilim farklı metodojilere dayanarak elde edilen çelişkili bilgileri bir araya getirerek çok önemli sorunları çözmüştür. Bilim ilerlerken önceden tahmin edilemeyen bazı olgular metodolojik olarak farklı yönlerde gelişen, çatallanan disiplinlere yol açsa da, bilim bunları zaman içinde bir tek teoride ifade etmeyi başarır çoğu zaman.

2. Kuhn "eş ölçümlü olmama" tezini savunmak için ikinci bir argümana daha başvurur: *Olguların teori bağımlı olması.* Genel olarak epey zayıf bulunan bu argümana göre, bilim insanları teorileri nedeniyle doğayı farklı şekilde algılarlar; bildiğimiz "tavşan"/"ördek" optik illüzyonunda olduğu gibi. Burada Gestalt psikolojisi bağlamında birkaç deneye dayanır Kuhn. Bu deneyler gerçekten de bazı bilişsel beklentilerin kimi yanlış algılara neden olduğunu gösterir. Ama bunlar çok kısa süreli illüzyonlardır. Yüzyıllarca, kuşaklar boyu devam etmezler. Kaldı ki günümüzde deneyler komplike aygıtlarla yapılıyor vs. Üstelik kendisiyle çeli-

şiyor Kuhn. *Eğer bilim insanları teorileri nedeniyle illüzyon içindelerse teorilerini yanlışlayan "anomaliler"i nasıl tespit edebiliyorlar?*

3. Şimdi Kuhn'nun rakip bilimsel teorilerin "eş ölçümlü olmadığı" tezinin esas önemsememiz gereken bölümüne geliyoruz: *Semantik eş ölçümlü olmama tezi.*

Rakip teorilerin kavramları farklıdır. Mesela Newton'ın "uzay", "zaman", "kütle" gibi temel kavramları Einstein'ınkilerden tamamen farklı tanımlara sahiptir. O hâlde teorik "bütüncülük" gereği bu teorilerin semantik yapıları birbirinden tamamen farklıdır; bunları birbirine çevirmek olanaksızdır. Bu görüşün Kıta Avrupa'sındaki yapısalcılığa yakın olduğu söylenebilir. O hâlde bu farklı iki teori, hangisinin doğru, hangisinin yanlış olduğunu sapmamıza hizmet eden deney durumunu da farklı tanımlayacaklardır. Dolayısıyla, âdil bir "hakem dil", teorilerden bağımsız *nötral* bir dil yoktur. O zaman iki problem çıkıyor ortaya:

- Evet, rakip teorileri bir şekilde deneysel olarak karşılaştırıyoruz. Fakat bu karşılaştırmayı nasıl yaptığımızı *rasyonel* bir şekilde açıklayabilir miyiz?
- Karşılaştırılan iki rakip teori semantik olarak "eş ölçümlü olmadığı"na göre (yani teorilerin dillerini birbirine çevirmek mümkün olmadığına göre) birinin diğerinden daha doğru olduğunu, yani bir dilin gerçekliği diğerinden daha iyi tasvir ettiğini hangi dile dayanarak ölçüyoruz? Bir başka deyişle, bir teorinin "doğru"ya diğerinden daha yakın olduğunu hangi dile dayanarak nasıl söyleyebiliyoruz? O hâlde bilimsel ilerlemeden nasıl söz ediyoruz?

Şimdi bu tezleri anlamaya çalışalım. Kuhn sürekli olarak farklı paradigmatik (normal bilim yapma) dönemlerindeki bilim insanlarının "farklı dünyalarda" yaşadığını anlatmaya çalışır. Mesela Newton paradigmasındaki bilim insanıyla Einstein pardigmasındaki bilim insanı "farklı dünyalarda" yaşar. Söylemek istediği şu: Farklı paradigmalardaki bilim insanları farklı *semantik* dünyalarda yaşarlar (Peki ama, bizzat Kuhn bu ikisinin farklı semantik dünyalarda yaşadığını görebileceği nasıl bir semantik dünyada yaşıyor? Kuhn'un gördüğünü bilim insanları görmüyor mu?). Referans da semantikle (anlamla, kavramla) belirlendiğine göre, bu farklı dünyalar deneysel olarak da farklı ele alınıyor olmalı. Başka bir deyişle Kuhn, postmodernler gibi dünyanın gerçekten nasıl olduğunun bilimsel teorilerin semantik yapısıyla belirlendiğini ileri sürmek ve böylece teorik dilin oluşmasında gerçekliğin nasıl olduğunun etkisini görmezden gelme *eğilimindedir*. "Eğilimindedir" diyorum, çünkü Kuhn bir yandan da dünyanın nasıl olduğunun bilimdeki etkisini görüyor elbette. Eş deyişle, postmodernler gibi açıkça teorik dilde dünyanın nasıl olduğunun öneminin olmadığını söyleyemiyor Kuhn. Paradoksal bir durumdan söz etmekle yetiniyor. Nasıl?

Öncelikle Kuhn'un dilbilimsel semantiğin klasik anlam teorisini benimsediğini düşünebiliriz, yani Kuhn'a göre teorik kelimelerin anlamları (kavramlar) referansın gerekli ve yeterli koşullarını *tanımlıyor* diye düşünebiliriz. Fakat anlamı ne belirliyor? Kuhn'un cevabı şu: Bilimsel teorinin dilsel bütünü, yapısı bilimsel terimlerin anlamını belirler (yaklaşık olarak postmodern dil anlayışı). Eğer teorik dil böyle bir yapıysa, bir A teorisi elektronu "a, a'' şeklinde, B teorisiyse "b, b" diye tanımlasın. Bu durumda bu iki teori, onları karşılaştıracağımız "âdil" deney koşulunu tanımlamakta da anlaşamayacaklardır. Birine göre deney koşulu "a, a" elektron tanımına, diğeriyse "b, b" tanımına uygun şekilde düzenlenmeli. O hâlde bunları karşılaştırabileceğimiz ortak ve nötral bir dille tanımlanan bir deney koşulu düzenlenemez. Dolayısıyla,

> - bu gibi teorileri *rasyonel* olarak nasıl karşılaştırabiliyoruz?
> - Aynı şekilde bir teorinin (yeni teorinin) "doğru"ya diğerinden (eski teoriden) daha yakın olduğunu *rasyonel* olarak nasıl söyleyebiliyoruz? Diğer bir deyişle, bilimsel ilerlemeden nasıl söz edebiliyoruz? Çünkü bu gibi rakip teoriler aynı gerçek evrene bakıp *semantik olarak eş ölçümlü olmayan* evren tanımları veriyor. Hangisi ileri? Nereden belli? İşte Kuhn'nun esas ileri sürmek istediği *ideal*indeki problem bu sanırım.

Teorik dilin semantiğinin ilk bakışta klasik anlam teorisine uyduğunu düşünmek anlaşılabilir bir durum; çünkü bu dil, doğal dillerden farklı olarak *bulanık* değildir: Kesin (gereklilik ve yeterlilik koşullarını veren) tanımlara dayanır. Üstelik teorik dil *genellikle doğrudan* gözlemlere elverişli de değildir; çünkü teorinin bazı terimleri teoriden bağımsız olarak doğrudan gözlemlenip ölçülemez. Mesela, zamanı Newton teorisinden bağımsız olarak ölçebiliriz. Ama Newton teorisinin çekim kuvveti kavramıyla tanımlanan büyüklüğü *ancak* yeryüzündeki bir cismin ağırlığını ölçmek suretiyle bulabiliriz. Ama bu ağırlığın çekim kuvveti olduğunu söylemek için teoriyi doğru kabul etmeliyiz: Totolojik. Daha iyi bir örnek, aynı teorinin kütle kavramı olabilir. Bu büyüklüğü doğrudan ölçmek mümkün değildir: Cismin ağırlığını yerin çekim ivmesine bölmelisiniz (G=mg). Teori doğrudan ölçemediğimiz, gözleyemediğimiz ancak teoriden yola çıkarak hesaplayabildiğimiz bu büyüklüğün cismin kütlesinin büyüklüğü olduğunu kabul eder. Diğer bir deyişle, en azından bazı teorik kavramların teoriden bağımsız olarak gözlemlenmesi mümkün değildir. Fakat hepsinin değil.

Gerçekten de Newton mekaniğinde, "bir cismin ağırlığı o cisimle dünya arasındaki çekim kuvvetidir" önermesi teori bağımlıdır. Dolayısıyla bu önerme, teorinin bütününün doğru olduğunu kabul edersek doğrudur; deneyde tek başına sınanamaz. Ama mesela Einstein'ın "ışık, kaynağının hızından bağımsız olarak boşlukta sabit bir hızla yayılır" önermesi teorinin bütününden ayrılarak deneysel olarak sı-

nanabilir, yani bazı teorik önermeler deneysel olarak sınanabilir. Bu gibi deneylenebilir teorik önermelerin yanlışlanması bütüncülük ilkesi gereği tüm teoriyi yanlışlar.

Peki ama, bazı teorik önermelerden deneysel önermeleri nasıl elde ediyoruz? Bu güçlüğü aşmak için, bilimsel dilin "prototip" teorisine ve "bedenleşme hipotezi"ne uygun olduğunu düşünebiliriz; çünkü sonuç itibarıyla Newton teorisiyle Einstein'ınki tamamen farklı soyut uzay ve zaman (Einstein'da uzay-zaman süreklisi) kavramlarına dayanmakla birlikte, sonunda işte şu bildiğimiz somut uzay ve şu saatle ölçtüğümüz zamandan söz ediyorlar; bu soyut teorik kavramları da işte bu somut durumlardan hareketle kavrıyoruz zaten. Keza, Newton serbest düşme olayını çekim kuvvetiyle, Einstein ise uzay-zamanın eğrilmesiyle açıklamasına rağmen, bir cismin ağırlığını ölçme konusunda ikisi de anlaşacaklardır. Biri (Newton) ölçülen ağırlığı çekim kuvvetiyle, diğeri (Einstein) uzay-zaman eğriliğiyle açıklasalar da, ağırlık derken aynı şeyden, şu ölçtüğümüz somut durumdan söz ettiklerinde anlaşacaklardır. Demek ki iki farklı teorik kavramın bir ve aynı referansı var. Aynı şekilde yukardaki A ve B teorileri, deney setimizdeki şu kırmızı ışığın yanmasının elektronu ölçtüğünde anlaşırlar. Ama birine göre kırmızı ışığın yanmasının nedeni "a, a", diğerine göre "b, b" dir. Zaten bilim insanlarının deneyde fiilen uyguladığı da böyle bir prosedürdür. Bilimin amacının *dünya hakkında güvenilir bilgi* üretmek olduğu da düşünülürse bu *rasyonel* bir tutumdur. Acaba?

Ama dikkat! İlgili literatürde Kuhn'u eleştirmek için, semantik yapıları farklı iki teorinin belli bir ortak referans zemininde karşılaştırılabileceği açıkça ortaya konmuştur zaten. Fakat bu ortak referans, semantik dünyaları farklı iki teorinin birbiriyle rakip olabilmesinin sedece *gerek* koşuludur. Zaten Kuhn da buna itiraz etmez. Kuhn'un ortaya koyduğu esas problem şu: Ortak referanslı iki teorinin "rakip" teoriler olması için bunlardan *mantıken çelişik* deneysel önermeler de elde edebilmemiz lâzım. Bir iktisat teorisiyle bir fizik teorisi aynı somut "masa" hakkında farklı önermeler ileri sürebilir. Ama bunların çelişik olduğu söylenemez. O hâlde farklı semantik yapıları olan teorilerin rakip teoriler olabilmesi için, bunların kendi aralarında mantıken çelişik de olması gerekir; *yeter şart* budur.

Fakat farklı semantik dünyaların önermelerinin çelişik olduğunu nasıl göstereceğiz? Farklı semantik dünyaların, mesela Eucleides geometrisiyle Lobaçevski geometrisinin (hiperbolik geometrinin) üçgenin iç açılarıyla ilgili teoremlerinin kendi aralarında çelişik olduğunu göstermek için, bu iki dilin önermelerini birlikte içeren bir üst dile ihtiyaç var gibi duruyor; çünkü bunların üçgen kavramları tamamen farklı, eş ölçümlü değil. Birinin üçgen kavramı diğer semantik dünyada hiçbir şeye denk düşmüyor. Yok. O hâlde karşılaştırılamaz bunlar; dolayısıyla çelişik oldukları da söylenemez. Ama şimdi bir de bu soyut semantik dünyaları, sözgelimi mimarların ya da astrofizikçilerin yaptığı gibi, gerçek somut dünyaya referansla ele alalım. Mesela belli bir somut üçgenin iç açıları hakkında öndeyide bulunsunlar. Tablo hızla değişecektir. Bunlar, üçgenin iç açı-

larıyla ilgili çelişik öndeyilerde bulunurlar. Dünya ölçeğinde Lobaçevski gider, Eucleides kalır. Evren ölçeğindeyse Eucleides de gider, Rienmann kalır.

Yukarıda şunu göstermeye çalıştım: Farklı teorik semantik dünyalar arasında mantıken çelişki olduğunu göstermek için, bilimde prototip diline daha yakın deneysel önermeleri temel alırız. Mesela, "Merkür'ün yörüngesi" kavramının doğada nasıl bir duruma gönderme yaptığı Newton ve Einstein teorileri için de nettir. Ve bunlar çelişkili öndeyilerde bulundukları konusunda da hemfikirdir. Belli bir *t* ânında Merkür'ü, şu şu uzay koordinatlarında gözlemlemeliyiz. Hayır, bu bu uzay koordinatlarında gözlemlemeliyiz. Geriye kalan, hangisinin yanlış olduğunu gösterecek gözlemi yapmak. Newton gider, Einstein kalır. Bu durum "formel" açıdan yeterli olmayabilir. Dünyadaki hiçbir somut üçgen, geometrinin ideal üçgeninin koşularını karşılamaz. Ama bilimsel pratikte yapılan budur ve bu tutum yeterince rasyonel gözüküyor. Demek ki, bir tür bulanık mantık sayesinde teorik önermelerden deneysel önermelere geçiyor olabiliriz.

Bilimin referans evreni günlük dilimizin referans evreni olduğu ölçüde, *güvenilir bilginin ilerlediğini* de söyleyebiliriz. Genel relativite sayesinde Satürn'deki saatin Dünya'daki benzerine göre geri kalacağını ya da evrende kara delikler olduğunu biliyoruz. Hâlbukî, daha yüzyıl önce böylesi bir durumu hayal bile edemezdik. Bilimsel bilgi ilerliyor.

Bununla beraber bilim, evrenin doğrudan gözlemlenemeyen özellikleri hakkında teorik bilgi de verir; "yerçekimi alanında uzay-zaman süreklisi eğrilir" gibi. Peki, evren hakkında bu gibi teorik bilgilerin ilerlediğinden nasıl emin olabiliriz? Tanımı gereği teorik bilginin ilerlediğine dair gözlemsel delilimiz olamaz. Bu noktada ancak gözlemlenebilir bilgimizdeki büyük ilerlemenin teorik bilgimizin ilerlemesiyle mümkün olabileceği tezini ileri sürebiliriz. Fakat bu tezi nasıl kanıtlayabiliriz? Bu hakikaten sorun.

Bilimsel Teorilerin Alt-belirlenimi (*Underdetermination*)[17]

Yaşlı bir adamın evinde öldürülmüş olarak bulunduğunu düşünelim. Kapı zorlanarak açılmış ve kasadaki para alınmış. Bu olgulara bakarak bir soygun teorisi geliştirebiliriz. Ama ikinci bir teori de mümkün: Bir başkası başka bir amaçla (mesela miras için) yaşlı adamı öldürmüş ama soygun süsü vermiş de olabilir. Bir üçüncü, dördüncü teori de mümkün.

Aynı olgu durumunu açıklamak için çok sayıda eşit olarak mümkün teori üretilebilir. Bu yorumlardan birini tercih etmemizi gerektiren bir olgu durumu yoktur, yani olgular hiçbir teoriyi zorunlu olarak gerektirmez (alt-belirlenim). Bilim felsefesinde bu tipteki güçlükleri aşmak için bazı normatif ölçütler belirlen-

17 Igor Douven, "Underdetermination", *The Routledge Companion to Philosophy of Science.*

miştir.[18] Fakat teori seçimi açısından bunlar da yeterli olmayabilir. Mesela, bugün kuantum mekaniğinin çok sayıda gerçekçi yorumu var. Bu durumda ne yapmalı?

Bu durumda bilim insanları, eşit olarak mümkün teorilerden ilk üretilen gerçekçi teoriyi resmî görüş olarak kabul eder. Kuantum mekaniği örneğinde bu ilk teori, Kopenhag yorumu olarak bilinen teoridir. Ama bilim aynı zamanda "araçsalcı" bir noktaya çekilerek kuantum mekaniğinin gerçekçi teorisinin henüz netleşmediğini de ifade eder. *Rasyonel bir tutumdur bu.*

Fakat alt-belirlenim tezi bilimin de bir sosyal pratik olduğuna, o hâlde akademinin yozlaşmaması için mutlaka politik bir mücadele verilmesini gerektiğine işaret ediyor. Belki postmodernlerle en azından bu bakımdan uzlaşılabilir.

Sonuç: Postmodern epistemik relativizm, dilin semantik yapısının oluşmasında dış dünyanın önemli bir faktör olmadığı tezine dayanır.

Oysa bugün, hem semantikte hem de bilhassa nöro-biyolojide "prototip teorisi", "nedensel anlam teorisi" ve "bedenleşme hipotezi" kabul görüyor. Bu durumda, dilin semantik yapısının belirlenmesinde dış dünyanın gerçekten nasıl olduğu önemli ölçüde etkilidir.

O hâlde postmodern dil anlayışı yanlıştır.

O hâlde postmodern epistemik relativizm yanlıştır.

O hâlde postmodernizm yanlıştır.

IV. Liberal Rasyonalite, Sosyalist Rasyonalite

Azraille satranç oynuyorsanız rasyonel olmak zorundasınız. Aslında bakarsak, bu dünyada hepimizin durumu budur.

Yukarıda *araçsal rasyonalite* adını verdiğim durumu temel almıştım. Eğer bir insan acı çekmeden intihar etmek istiyorsa, (a) değil, (b) zehrini içmelidir. Demek ki araçsal rasyonalitenin evrensel olduğunu düşünebiliriz. Ama bu tanım şu soruya cevap vermez: Peki ama intihar etmek rasyonel midir? Bu sorunun cevabı kişiden kişiye değişecektir. Demek ki mutlak anlamda evrensel bir rasyonalite tanımı veremiyoruz. Acaba?

Rasyonalite konusundaki önceki çalışmalarımda,[19] bu kavramı tarihe ve insanların değer yargılarına bağlamaktan çıkarıp natüralist bir kavram hâline getirmeye çalışmıştım. Başka bir deyişle, rasyonaliteyi sadece insan aklının değil, biyolojik doğanın bir özelliği olarak, yani nesnel bir kavram olarak tanımlamaya çalışmıştım. Mesela, beyin gibi zedelenebilir ama hayatî önemi olan bir organın kafatasının içinde olması rasyoneldir. Ama hangi maksada göre rasyoneldir? Doğada bir "telos"

18 Gerald Doppelt, "Values in science", *The Routledge Companion to Philosophy of Science.*

19 Saffet Murat Tura, *Madde ve Mana: Rasyonalitenin Kökeni*, Metis Yay., İstanbul, 2010; *Beynin Gölgeleri: Bir Psikiyatri Felsefesi*, Metis Yay., İstanbul, 2016.

yok. Evet ama, canlılık olayları ancak belli bir yönde gelişebilir. Adaptasyonu olmayan canlıların soyu tükenir. Evrim teorisinin söylediği bu. Bu durumda, "adaptasyona dayalı özellikler rasyoneldir" diyebiliriz. Öyleyse artık rasyonalite kavramını alışıldığın dışında kullanıyoruz; dili manipüle ettik. Bu durumda intihar etmek, "her zaman değilse de pek çok durumda biyolojik olarak rasyonel (adaptasyona dayalı) değildir" diyebiliriz. İntihar eden canlıların soyu tükenir.

Postmodernler rasyonaliteyi pek sevmez. Oysa Karl Marx, kapitalizmi rasyonel olduğu için değil, yeterince rasyonel olmadığı için eleştirmişti. Endüstriyel toplumda ve liberal piyasa ekonomisinde rekabet, "kâr oranlarının düşme eğilimine girmesi"ne neden olur. Kapitalizm miyoptur. Sonuç, artan işsizlik oranları ve ekonomik krizlerdir. Bu durumun dünyadaki savaş, global ısınma gibi malûm kötülüklere ciddi şekilde katkısı olduğunu da düşünebiliriz. Demek ki, üretim araçları sahiplerinin kendileri açısından rasyonel seçimleri, geniş ölçüde insanlığın zarar görmesine yol açar. Oysa sosyalist rasyonalite, dünyayı tüm insanlar açısından daha yaşanılır hâle getirebilir.

Sonuç: Karl Marx'ın kapitalizm eleştirisi (bilimsel sosyalizm) aşılamamıştır.

Kaynakça

Almeder, Robert, "Pragmatism and science". *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, ed. Stathis Psilllos ve Martin Curd, Routledge, Londra ve New York, 2008.

Bertolet, Rod, "Philosophy of language", *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, ed. Stathis Psillos ve Martin Curd, Routledge, Londra ve New York, 2008.

Bird, Alexander, "The historical turn in the philosophy of science", *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, ed. Stathis Psillos ve Martin Curd, Routledge, Londra ve New York, 2008.

Derrida, Jacques, *De la grammatologie*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1967.

Devitt, Michael, Realism/anti-realism, *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, ed. Stathis Psillos ve Martin Curd, Routledge, Londra ve New York, 2008.

Doppelt, Gerald, "Values in science", *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, ed. Stathis Psillos ve Martin Curd, Routledge, Londra ve New York, 2008.

Douven, Igor, "Underdetmination", *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, ed. Stathis Psillos ve Martin Curd, Routledge, Londra ve New York, 2008.

Ellis, Brian, "Essentialism and natural kinds", *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, ed. Stathis Psillos ve Martin Curd, Routledge, Londra ve New York, 2008.

Foucault, Michel, *Histoire de la folie a l'âge classique*, Gallimard, Paris, 1961.

Foucault, Michel, *Les mots et les choses: Une archéologie des Sciences humaines*, Gallimard, Paris, 1966.

French, Steven, "The Structure of theories", *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, ed. Stathis Psillos ve Martin Curd, Routledge, Londra ve New York, 2008.

Kearns, Kate, *Semantics*, Palgrave Macmillan, Hampshire ve New York, 2000.

Kemmerer, David, *Cognitive Neuroscience of Language*, Psychology Press, 2015.

Keskin, Ferda, *Problematization and Games of Truth: Michel Foucault's Analysis of Constitution of the Subject in Political Modernity*, Yayımlanmamış doktora tezi, Colombia University, New York, 2002.

Kuhn, Thomas, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, Kırmızı Yay., İstanbul, 2017.

Lakatos, Imre, *Bilimsel Araştırma Programlarının Metodolojisi*, çev. Duygu Uygun, Alfa Yay., İstanbul, 2014.

Lakoff, George, "Mapping The Brain's Metaphor Circuitry: Metaphorical Thought in Everday Reason, *Frontiers in Human Neuroscience*, Sayı 8, Makale 958.

Lyotard, J.-F., *La Condition postmoderne*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1979.

Martin, Alex, "The Representation of Object Concepts in the Brain", *Annual Reviev of Psychology*, Cilt 58, 2007.

Miller, Alexander, *Philosophy of Language*, Routledge, Londra ve New York, 2007.

Nasrabadi, Nasser M. "Pattern Recognition and Machine Leaning", *Journal of Electronic Imaging*, Cilt 16, Sayı 4, 2007.

Rorty, Richard, *Philosophy and Mirror of Nature*, Princeton University Press, New Jersey, 2009.

Rosenberg, Alex, *Philosophy of Science: A Contemporary Introduction*, Routledge, Londra ve New York, 2000.

Stemmer, Brigitte ve Whitaker, Harry A., *Handbook of the Neuroscience of Language*, Elsevier Academic Press, Londra, Amsterdam, Burlington ve San Diego, 2008.

Tura, Saffet Murat, *Beynin Gölgeleri: Bir Psikiyatri Felsefesi*, Metis Yay., İstanbul, 2016.

Tura, Saffet Murat, *Madde ve Mana: Rasyonalitenin Kökeni*, Metis Yay., İstanbul, 2010.

Tura, Saffet Murat, *Zor Problem: Bilinç: Bilinç Nörobiyolojisinin Fenomenal Dünya Yorumu*, Metis Yay., İstanbul, 2018.

Viereck, Peter, *Metapoltics: From Wagner and German Romantics to Hitler*, ed. Stathis Psillos ve Martin Curd, Routledge, Londra ve New York, 2003.

Wittgenstein, Ludwig, *Felsefi Soruşturmalar*, çev. Haluk Barışcan, Metis Yay., İstanbul, 2007.

Worrall, John, "Theory-change in science", *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, ed. Stathis Psillos ve Martin Curd, Routledge, Londra ve New York, 2008.

ERSİN VEDAT ELGÜR

"Felsefenin Gerçekleşmesi" I ya da "Rüyaların Gerçekleşmesi"ne Karşıt Bir Yorum: Spinoza, Kant, Hegel

I. Giriş: *Bir Şey, Neyse Odur*

Felsefenin gerçekleşmesi ile ilgili sağduyunun –ve bu sağduyuya eklemlenmiş olan ama yine de kendini ondan ayırdığını zanneden belirli düşünce biçimlerinin–, *düşünce*nin, *idea*nın ya da herhangi bir istemenin maksiminin iradî olarak gerçekleştirilmesi biçimindeki yorumunun *felsefenin gerçekleşmesi* ile uzaktan yakından ilgisi yoktur. *Kavramsal* olan ve *gerçek bir varolan* kendini, ona dışsal bir başka öznellik aracılığıyla değil, yapısal ve kendi içkin varoluşu aracılığıyla belirler. O hâlde felsefenin –ya da herhangi bir kavramın– *gerçekleşmesi* hakkında konuşurken ilk söz, hakkında konuşulanın kendini nasıl sunduğuna ve tarihsel olarak nasıl gösterdiğine verilir; yoksa onun ne olduğuna dair *tasarımı* olan –tasarım formunda kalması nedeniyle de ona dışsal kalan– *özne*ye değil. Bu nedenle *bir şey* ancak ve ancak kendini nasıl ve ne biçimde geliştirdiyse odur; yoksa (kimi) idealistlerinki gibi "aslında gerçek… bu değil" şeklindeki idealleştirilmiş –ve belli ki "bildirilmiş" değilse muhtemelen rüyasında gördüğü– bir formdan yargı nesnesine yaklaşan "düşünce"nin *tasarım*ı değil.

Bu ilkeye bağlı kalarak, *felsefenin gerçekleşmesi*nin ne anlama geldiği de yine felsefenin kendini nasıl belirlediğiyle ilgisinde saptanabilir. Felsefenin bir bilinçlilik biçimi olarak tarih sahnesine çıktığı ve arkhe tartışmasıyla başladığı andan itibaren aradığı şey *çokluktaki Birlik* ya da *çokluğa Birlik* veren bir ilkeydi. O hâlde *form*un *içerik*le buluşması, dolayısıyla da *felsefenin gerçekleşmesi*, *Birlik* verici

bir ilkenin gerçekte ortaya çıkmasıyla mümkündür. Çalışmamız böyle bir ilkenin (içeriğin) felsefenin nasıl bir formuyla özdeş hâle geldiğinin izini sürecektir. Bu yönüyle *form*un sunuluşuyla *içeriğin* sunuluşu iki ayrı makale olarak düşünülmüştür. "'Felsefenin Gerçekleşmesi' I ya da 'Rüyaların Gerçekleşmesi'ne Karşıt Bir Yorum: Spinoza, Kant, Hegel" başlıklı ilk makale, felsefenin yetkin ve ideal *form*unu aldığı Spinoza, Kant, Hegel felsefelerinde bu formu belirleme amacındadır. "'Felsefenin Gerçekleşmesi' II ya da Formuna Uygun Düşen İçerik! Marx" başlıklı ikinci çalışmaysa, felsefenin söz konusu ideal ve yetkin formunun kapitalist üretim tarzında ürünün meta biçimi ve sermayenin hareketiyle nasıl özdeş hâle geldiğini, dolayısıyla da *gerçekleştiğ*ini betimleyecektir.

II. Hegel: *Kavramın Mücadelesi: Soyut Evrensellikten İdeaya*

Mantık, mutlak formun bilimi olduğu
için, bu formel bilimin gerçek olabilmesi
kendisinde biçimine uygun olan bir
içerik *taşımasını gerektirir.*
HEGEL[1]

Hegel *Mantık Bilimi*'nde yöntemini *kavram*[2] olarak tanımlarken, *kavram*ın kendisine karşılık gelen *içeriği*, Kant'ın epistemolojiyi merkezî bir disiplin hâline getiren hamlesine karşıt biçimde, *reel*[3] düzlemde *gerçeklik* olarak betimler. "Dışsallıktan kendi içine çekilmiş varoluş"[4] olarak *Kavram* kendi *tamlığını* ve *bütünlüğünü* gerçekleştirme sürecinde diğer tüm varolanları kendi etrafında ve kendine eklemlemek suretiyle, onların bu zamana kadar dışsal nedenler aracılığıyla açıklanan varoluşlarını, kendinin *içkin* ilkesi aracılığıyla *yeniden-üretir*, bir başka ifadeyle onları

1 G.W.F. Hegel, *Mantık Bilimi* (*Büyük Mantık*), çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2008, s. 456.

2 "Yöntem kendini yalnızca kendi ile ilişkilendiren saf Kavramdır" (*A.g.e.*, s. 642).

3 Hegel felsefesinin Kant'ın dizgesi ile kurulan karşıtlığı, genel bir kabul görmüşlükle, epistemoloji ile ontoloji arasındaki disiplinel bir karşıtlığa denk olarak düşünülür. Oysaki son büyük ontoloji metni olarak düşünülebilecek Marx'ın *Kapital*'i göz önünde tutulduğunda, Hegel ile Marx arasındaki *varolanları Varlık* olarak örgütleyen merkezî *ilke*nin tespiti konusundaki – Hegel'in özellikle *Tarih Felsefesi* ve *Hukuk Felsefesinin İlkeleri* metinlerinde farklı ilkeler eşliğinde denediği ama *ilkenin eksik tespiti* yüzünden bir türlü *Kavram*ıyla tam uyumunun yakalanamadığı– farklılık, Marx'ın *çokluğu Birlik* formunda örgütleyen "ürünün meta biçimi"ne dair tespitiyle *reel* ile *ontolojik* arasına bir ayrılık koymayı bizim için zorunlu hâle getirir. Bizce Marx, zamanın gerçek ilkesini tespit etmekle –*Kapital*'de Hegel'in ve politik-iktisatçıların tespitini *görünüş* düzeyinde kalmakla eleştirmesiyle de koşut olarak– *görünüş* düzleminde kalan Hegel'in *reel*lik düzeyine karşı *ontolojik* düzeyde iş yapmaktadır.

4 *A.g.e.*, s. 643.

kendi formunda[5] *yeniden-üretir*ken dünyayı da *bir dünya* olarak örgütler. *Reel* düzlemdeki bu diyalektik hareketin felsefe düzlemindeki metodolojik karşılığı *spekülasyon*dur. Spekülasyonun işlevi genellikle "Minerva'nın baykuşu" metaforuyla ilgisinde *kavram* formunda ortaya çıkandan geri doğru –ve hep bir geç kalmışlık hissi içinde– *zaman*ı ya da *uzam*ı *bütünleyerek* kavrama çabası olarak anlaşılır.

Bu yanıyla felsefe *sonra*dan gelendir ve Hegel'e göre zaten felsefe, gerçekliğe kendi içeriğini verecek bir *önceleyen* olarak düşünülemez. Keza, *şey*lerin varoluşunu belirleyen ilişki formu nedensellik ilişkisi değil, *edimselleşme* sürecinin "neden" olarak gözükeni *evrenselliğinden* kurtararak *moment* biçiminde belirleyen diyalektik hareketidir; *diyalektik* bu nedenle, yani *soyut evrenselliği* "zamansal" ve "mekânsal" bir momente çözündürdüğü ve ondan tözselliğini aldığı için *olumsuz akılsal* olarak adlandırılır. Peki ama, söz konusu *evrenselliğin* yitimi ne uğrunadır? –Hegel'in ifadeleriyle: "Kime, hangi ereğe sunulmuştur bu kadar çok kurban."[6] "Bağımsız" bir varoluşu, bağımlı ve ikincil bir pozisyona indirgeyen bu hareket *düşsel bir tasarım*ın ya da *rüyalarımız*ın irade aracılığıyla *gerçekleştirilmesi* olarak düşünülebilir mi?

Açıktır ki, felsefe diğer bilimlerdeki gibi bir başlangıca sahip olmadığı, yani "kendi nesnesini kendi ürettiği ve kendine verdiği"[7] için salt form olana yönelmesi nedeniyle kendisinde, *gerçekleştirilecek* bir erek barındırmaz gibi gözüküyor. Üstelik yine felsefenin başlangıcının, sadece "felsefe yapmaya karar veren kişi olarak özne ile ilişkisinde, yoksa bilim olarak bilimle ilişkisinde değil, bir anlam kazanması"[8] *felsefenin gerçekleşmesi*ni "öznellik"ten kurtulamamış arzunun *zor*a –dışsal olana– dayalı edimselleşmesiyle sınırlayabilir; oysa diyalektik *içkin öteye geçiştir* ya da *bilinç ölçütünü kendinden veren* bir içkin zorunluluğa tâbîdir.

İmdi, felsefenin nesnesi *Kavram*dır ve kavram "bütünlüğün birliği olarak nesnelliktir."[9] O hâlde felsefenin söz konusu nesnesi bütünlüğün kendisine yayılmış *özsel belirlenimler*dir; kendi *Kavramı* içindeki *dışvarlık*tır.[10] Fakat kavramın *dışvarlık* olarak

5 *Mantık Bilimi*'nde diğer varolanları kendi formunda *yeniden-üretme*nin formu verilirken, *Tinin Fenomenolojisi*'nde *mutlak bilme*nin en yüksek bilinçlilik biçimi olarak *felsefe* kendisinden önceki bilinçlilik formlarını kendini merkeze koymak suretiyle anlamlandırır, *yeniden-üretir.*

6 G.W.F. Hegel, *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2010, s. 23.

7 Theodore F. Geraets, "Ansiklopedi'nin Üç Felsefî Okuması veya Hegel'de Felsefe Kavramının Gerçekleştirilmesi", *Alman İdealizmi II: Hegel*, çev. Tahir Karakaş, ed. Güçlü Ateşoğlu, Doğu Batı Yay.,. Ankara, 2013, s. 322.

8 *A.g.e.*, s. 322.

9 G.W.F. Hegel, *Mantık Bilimi* (*Büyük Mantık*), s. 460.

10 "Felsefe, öte yandan, özsel olmayan belirlenimleri değil, ama özsel oldukları ölçüde belirlenimleri irdeler; onun öğesi ve içeriği soyut olan ya da edimsel olmayan değil, ama *edimsel* olan, kendi kendisini koyan ve kendi içinde dirimli olandır, kendi kavramı içindeki dışvarlıktır"

*özsel belirlenimleri*ne sahip olmak felsefe için yeterli değildir; ki bu *anlama yetisi*nin sınırıdır ve *tasarım* düzeyinde kalır. Oysa "felsefe *düşünceleri,* [...] *Kavramları* tasarımların yerine geçirir."[11] *Üzerine düşünme* aracılığıyla gerçekleştirilecek bu "yerine geçirme", söz konusu bilgi nesnesinin içeriğinin *düşünce* ve *kavram* biçimine çevrilmesiyle gerçekleştirilir: Kendi tekilliğinde ve *soyut evrensel* formundaki –Kantçı anlamdaki– *fenomenler* belirli bir edimselleşme izleğinin momentleri şeklindeki –Hegelci anlamdaki– *fenomenler*e dönüştürülür; verili ve *şimdi ve burada*nın onayına bağlı olmaktan kurtarılmak suretiyle "özsel özgürlük[12] şeklinin ve zorunluluğun gerçekleşmesi"nin bileşeni olarak kavranır. Dolayısıyla *tasarımlar*ın *Kavram* düzeyine yükseltilmesi, her bir tasarımın doğrudan *kavramsallaştırılması* olarak değil, tasarımın, sınırlı –Kantçı *kategoriler* aracılığıyla sağlanmış– *transendental* ilişkiselliğinden çözündürülerek *kendinde* ve *içkin* bütünlüğün bir bileşeni olarak *koyulması*na bağlıdır. Sonuç: *Çokluğa birlik* veren bir öğe olarak *Kavram*, varolanların kendine eklemlendiği *etkin* merkezî öğedir.[13]

İlk belirleniminde *kavram* "yalnızca *kendinde* gerçekliktir, [...] genel olarak *dolaysız* bir şeydir... Kavram *belirli kavram* olarak, salt Anlama Yetisinin alanı olarak görünür." Kavramın bu hâliyle *belirli* olarak nitelendirilmesi ve anlama yetisi sınırında kalmış olmaklığı kendisinin diğer varolanlar karşısında salt öznel bir güç olarak çıkması anlamına gelir; "yalnızca *koyulmuş* ya da *öznel* bir şey olarak geçerli olabilir."[14] Varolanların kendisine *dışsal* bir *derin-düşünce*[15] olarak kavram

(G.W.F. Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1986, s. 46).

11 G.W.F. Hegel, *Mantık Bilimi* (*Küçük Mantık*), çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2004, s. 53.

12 Tasarımların "özsel özgürlük" şeklinde *kavram*a iye olması anlamındaki özgürlük mefhumu Spinoza'nın özgürlüğü kavrayışıyla aynıdır. Spinoza tarafından "Sırf kendi doğasının zorunluluğu ile varolan ve etkinliği yalnız kendisi ile gerektirilmiş bulunan şeye özgür diyorum. Kesin ve gerektirilmiş bir şart içinde varolmak ve etki yapmak için kendisinden başka bir şeyle gerektirilmiş olan şeye zorlama (özgür olmayan) diyorum" (Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2011, s. 28) şeklinde ifade edilen özgürlük kavrayışı hem tasarımlar hem de varolanlar açısından, bütünlüğün kendisine ilişkili olarak kavranmayan, ve dolayısıyla sürece içkin olarak belirlenim kazanmamış ve dışsal olarak belirlenen şeyler açısından özgür olmamayı imler.

13 Kavramın kendi dışındaki tüm varoluşu kendisi aracılığıyla ve mantıksal bir zorunlulukla belirleyen hareketinin değerlendirilmesi/eleştirilmesi, Lukács'ın *Toplumsal Varlığın Ontolojisi* çalışması aracılığıyla bu yazının ikinci bölümünde yapılacaktır.

14 G.W.F. Hegel, *Mantık Bilimi* (*Büyük Mantık*), s. 458.

15 Hegel tarafından "olguya dışsal olma" ile nitelendirilen *derin düşünce* ve bir başka "evrensel"in altında düşünülmek şeklinde nitelendirilen *belirli kavram* ifadeleri esas olarak Kant'ın *Yargıgücünün Eleştirisi* metninde kullanılır. Kant için yargı yetisinin iki formu söz konusudur: Tümelin verildiği durumlarda tikeli onun altına alan yargı yetisinin *belirleyici*, fakat sadece tikelin verildiği durumlardaysa yargı yetisinin *derin-düşünen* olarak işlediğini söyleyen Kant, tikeli konumlandırmanın yegâne yolu olarak *derin-düşünen* yargı yetisinin ilkesini de şu şekil-

biçimsel kavram olarak adlandırılır Hegel tarafından. *Biçimsellik* ise, varolanlara dışsal bir şey olarak kendini dayatan bu aklın, söz konusu işleyişiyle varolanların çokluğuna değil ama kendine bir form/biçim (Kant'ın ifadesiyle *yasa*) vermesidir. Diğer bir deyişle, *kavram* kendi yolculuğuna ilk olarak, diğer "varolanlar içinde bir varolan" olarak kendine *soyut evrensellik* vermek suretiyle başlar.

İkinci belirlenimde *kavram*, kendini kendi dışında görür ve olgusallığa batar.[16] Hegel tarafından *Mantık Bilimi*'nde –yukarıda betimlediğimiz– kavramın *öznelliğine* karşı *nesnelliği* olarak ifade edilen[17] bu moment, kavramın diğer şeyler üzerine yayılma sürecidir: "[Z]orunlu olarak ilerleyen belirlenmesi yoluyla *biçimsel* kavram kendini olgu yapar ve böylece olguya karşı öznellik ve dışsallık ilişkisinden kurtulur; ya da evrik olarak, Nesnellik, *içselliğinden ortaya çıkan* ve belirli-Varlığa geçen *olgusal Kavram*dır."[18] *Biçimsel* varoluş yerini gerçek *koyulmuşluğa* bırakır.[19] Burada özellikle dikkat edilmesi gereken nokta, gerçekliğe geçme ya da *koyulmuşluğun*, başından itibaren belirlenim kazanmış bir *ideal*liğin içeriğinin görünüşe çıkması anlamına gelmediğidir; *biçimsel*in *koyulmuşluğu*, kavramın ilk belirlenimindeki ideal formun gerçekliğin hareketindeki form hâline gelmesidir.

Ve nihayetinde üçüncü olarak, ideal formun gerçekliğin üzerine yayılması ve tüm varolanları kendi formunda yeniden üretmesi –tüm çokluğu birlik olarak örgütlemesi– sürecinin tamamlanmışlığına dair tahayyül kavramın *idea* formu biçiminde ifade edilir; ilk ve *soyut* belirlenimin kendine bu dönüşü, dolayımlanmak suretiyle gerçekliği kendine eklemleyen *birlik* verici dönüştür; spekülasyonun ontolojik düzeydeki karşılığıdır: "Nesnelliği içinde o denli de özgürlük biçimini taşımasını sağlayan bu tamamlanışta *yeterli kavram İdea*dır. İdeanın alanı olan [Akıl] kendini *açığa seren gerçekliktir* ki, onda Kavram ona bütünüyle uygun düşen Olgusallaşmasını taşır ve bu nesnel dünyasını öznelliğinde ve bunu birincide tanıdığı düzeye dek özgürdür."[20]

Böylece *Kavram*ın ya da düşüncenin sadece kendince belirlenmişliği, aslında tersten, *varolanlar içinde bir varolan*ın diğer varolanları kendi formunda yeniden-ü-

---

de tanımlar: "Şimdi bu ilke şundan başka bir şey olamaz: Evrensel doğa-yasaları zeminlerini, onları doğaya dayatan anlağımızda taşıdıkları için, tikel, [empirik] yasalar, *onlarda bu evrensel yasalar tarafından belirlenmemiş bırakılan şey açısından*, öyle bir *birliğe* göre irdelenmelidirler ki, sanki bir anlak onları tikel doğa yasalarına göre bir deneyim dizgesini olanaklı kılmak üzere bilme yetilerimiz için vermiştir. Sanki bu yolda edimsel olarak böyle bir anlak varsayılmalıymış gibi değil; tersine bu yeti bu yolla doğaya değil, ama yalnızca kendine bir yasa verir" (Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2011, s. 29).

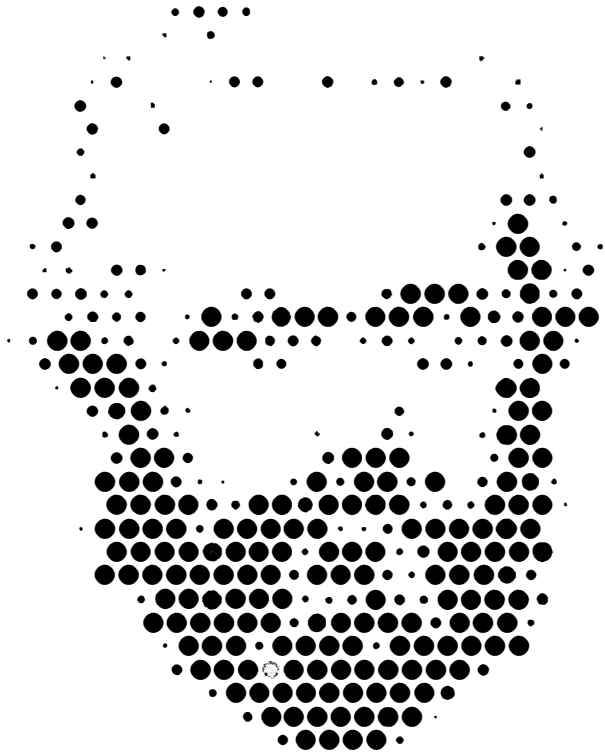
16 "Olgu ile bir olarak, Kavram ona *batmıştır*" [G.W.F. Hegel, *Mantık Bilimi* (*Büyük Mantık*), s. 458].

17 *A.g.e.*, s. 458.

18 *A.g.e.*, s. 458.

19 Biçimsel Kavram, "Nesnelliğin karşısına çıkar ve bu yolla onunla *nesnel kavram olarak kendinde ve kendi için* taşıdığı özdeşliği ayrıca *koyulmuş* bir özdeşlik yapar" (*A.g.e.*, s. 459).

20 *A.g.e.*, s. 459.



"Spekülasyonun bittiği, gerçek hayatın başladığı yerde, demek ki insanların pratik gelişim süreçlerini ve pratik faaliyetlerini açıklayan hakiki pozitif bilim başlar. Bilinç hakkında söylenen boş sözler sona erer; onların yerini gerçek bilginin alması gerekir. Gerçekliğin tanımlanmasıyla birlikte, kendi kendine yeten felsefe, varlığını sürdürdüğü ortamını kaybeder."

[Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*]

retmek/kendine eklemlemek yoluyla, kendisini başka bir varolana bağımlı kılacak zamansal ve uzamsal sınırlayıcıları –kendine dışsal bir şey olarak– *olumsuzlamasıdır*. Bu yönüyle *düşünce belirlenimleri*nin ya da bilinçlilik formlarının en yüksek düzeyi olarak felsefe "yalnızca *kendinde* gerçeklik" olan *biçimsel* tamamlanmışlığına tüm bilinçlilik formlarını kendine mâl etmek suretiyle dolayımlanarak, ama bu sefer tarihinin tüm yükünü de *içerikli* olarak taşımak suretiyle geri döner. Söz konusu çabanın epistemolojik boyuttaki (felsefe için) karşılığı *bilinç* (duyusal kesinlik, algı, anlama yetisi), *öz-bilinç* (Köle-efendi ilişkisi, kuşkuculuk, stoacılık, mutsuz bilinç) ve *Aklın*, kendine kadar gelen "inanma" ve "estetik" gibi bilinçlilik formlarını da kendi zamansal ve uzamsal yayılımının momentleri olarak belirleyerek onların bağımsız ve özerk varoluşlarını elinden alıp, anlamlarını kendinden doğru almalarını sağlamasıdır. Kendisini *Tin şeklinde bilen Tin* ya da *Kavramsal Bilme* olarak adlandırılan bu durum *Tin*in yaşamını sergileyen tüm momentleri bütünler[21] ve onları (yok etmese de) kendine göre koyutlar. Koyutlananlar için ölçüt onları koyutlayan olur, keza "bilinç kendi ölçütünü kendinden verir."[22]

Bu yönüyle felsefe (akıl), şeylerin kendisine dışsal tüm referans noktalarını, kendini üreten tarihin "eksik" bilinçlilik formları şeklinde kodlayarak *içkin öteye geçişte* kendisini kendinden başka hiçbir şeyin belirlemediği ilk arzusunun gerçekleşmesine (özgürlüğüne) ulaşır. Felsefenin gerçekleşmesi, içerikli biçimde üretilmiş bir arzunun gerçek kılınması değil, *arkhe* tartışmasından beri "*çokluğu Birlik* biçiminde görmek isteyen" düşüncenin salt formca belirlenmiş *soyut belirlenimi*nin varolanlara değil de kendine bu biçimi vermesinden oluşur: "Bu tinler ülkesinin kadehinden köpürür onun için sonsuzluğu."[23]

III. Kant: *Varlıktan Çekilme: Akıl Kendini Bulsun Diye Ödenen Bir Diyet*

> Anlama yetisi *adını verdiğimiz yetinin temellerine inmek ve aynı zamanda kullanımının kural ve sınırlarını belirlemek için benim* Transendental Analitiğin *ikinci bölümündeki* Saf Anlama Yetisi Kavramlarının Çıkarsaması *başlığı altında yerine getirmiş olduğumdan daha önemli hiçbir araştırma bilmiyorum.*
> KANT[24]

21 G.W.F. Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*, s. 482.

22 *A.g.e.*, s. 69.

23 *A.g.e.*, s. 489.

24 Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1993, s. 19.

Öyle görünmese de, iddialı bir düşünürdür Kant; evet, *kendinde*ye karşı mesafesi –ki bu temelde varolanlara karşı mesafesidir–, onun hakkında yargı vermekten kaçınması tersi bir durumu gösteriyor gibidir, ama bu söz konusu kaçınma dahi, kendisinden sonra Alman İdealizminin özellikle Schelling ve Hegel'de açığa çıkan tüm çabasının yöneldiği, felsefenin merkezî disiplini olan ontolojinin epistemolojinin lehine ikincilleşmesine yol açmıştır. İşte bu dönüşümün tam da odak noktası olan *kategoriler* öğretisinin yaratacağı etkinin farkındalığı, tüm felsefe tarihinde kendi çalışmasından "daha önemli hiçbir araştırma yapılmamış olduğu"nu iddia edebilmesine yol açar. Ve iddiasının gerçekliği çok hızlı ispatlanır: *Anlama yetisi*nin *kategoriler*inin –daha doğrusu söz konusu çizelge *yargılar çizelgesi*nden üretildiği için, yargıların– bir bilgi nesnesinin bileşenlerini nesnenin bütünlüğü olarak örgütlerken yapmış olduğu işlemlerin nesnenin *kendinde*sine olmaktan çok aklın kendisine bir form veriyor oluşu, hızlıca varolanların çokluğuna birlik veren hareket için de örnek bir prototip olarak iş görmeye başlar: Tam da kendisinin "anlama yetisi [akıl] için bir nesne hazırlar"[25] ifadesinde olduğu gibi. Özellikle *Birinci Kritik*'teki tartışma uzamı Marx'a kadar –ve Marx'ı da içine alarak– devam eden felsefe yapma formunu hazırlar.

Hegel'de bilincin ya da varlığın kendini tamamlayışının ve "birlik biçimindeki bütünleyişinin gerçekleşmesi"nin *türün kolektif bilinci* açısından sunumu aynı zamanda *varolanların birliği* olarak Varlığın rasyonel yapısının formunu da verirken, Kant hem söz konusu formun ontolojik yapısı hakkında akıl yürütmekten imtina ederek epistemolojik bir sınırda durur hem de diğer taraftan –Hegel'e göre *bilincin* sınırında durup *öz-bilinç* ve *aklın* yapısına hiç dokunmadan– bilincin kolektif hareketi yerine bir *yeti* olarak tekil bir öznede işleyen *aklın* hareketini serimler; ve bu yönüyle de Hegel'i önceler. Diğer bir ifadeyle, *aklın* bir yeti olarak mantıksal formu Hegel'de *Kavram*ın ve *reel*liğin formu olarak karşımıza çıkar; Kant'ta aklın, nesnesini bütünlüğü bakımından kuşatma arzusu, Hegel'de varolanların tümünün *akl*îleşmesi arzusuna dönüşür; hem de toplumsallığın gerçek hareketinin mantığın formu ile özdeşleştirilmesi pahasına.

Kant'ta, Hegel ve Marx'ta olduğu gibi bir *felsefenin gerçekleşmesi*nden bahsedilemese de, metafiziğin nesnelerini ve nesnesiyle kurmuş olduğu ilişkiyi yeniden yapılandırmasıyla felsefenin gerçek nesnesiyle buluşmasının sağlanması söz konusudur. İmdi, Kant'ta iki tür felsefe yapma söz konusudur: Teorik ve pratik felsefe.[26] Her iki felsefe yapma biçiminin de işleyiş formu *Saf Aklın Eleştirisi*'nde verilir ve temel özellik olarak da yasamacılığı, yani *transendental*liği belirlenir:

25 *A.g.e.*, s. 316.

26 "[B]ütün bilme yetimizin biri doğa kavramlarına ve öteki özgürlük kavramına ait olmak üzere iki egemenlik alanı vardır; çünkü ikisi yoluyla da a priori yasamacıdır. Buna uygun olarak felsefe de teorik ve pratik olarak bölünür" (Immanuel Kant, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, s. 22).

> [F]elsefe de teorik ve pratik olarak ikiye bölünür; ama üzerinde egemenlik alanının kurulduğu ve yasamasının uygulandığı toprak her zaman yalnızca tüm olanaklı deneyimin nesnelerinin toplamıdır; yeter ki bunlar salt fenomenlerden başka bir şey olarak alınmasınlar; yoksa bu nesneler açısından anlama yetisinin herhangi bir yasaması düşünülemez.[27]

Nesneler açısından yargıda bulunmaya başlandığı andaysa, *kuruntunun mantığı* devreye girer ve akıl kendi işleyişini, ilk başta tekil bilgi nesnelerinde ve nihayetinde giderek tüm Varlığı kuşatan şekilde *kendinde*de görür. Dolayısıyla özne ile nesne arasında hiç kapan(a)mayacak olan bir yarık aklın idealitesi ile varolanların gerçekliği arasındaki ayrımı kurar.

Söz konusu ayrımın temellendirildiği *Transendental Öğeler Öğretisi*nin "Transendental Estetik" ve "Transendental Mantık" bölümünün birinci altbölümü olan "Transendental Analitik" kısmında Kant ilkin ("Transendental Estetik" bölümünde) *duyusallığın* a priori formları olarak ifade edilen "zaman" ve "uzam"ı inceler; gerçekliğe ait olmaktan çok gerçekliği algılayan öznenin alırlığına[28] ait olan bu formlar *Saf Aklın Eleştirisi*'nde az yer kaplıyor olsa ve de genellikle Kant'la ilgili kaynaklarda bilgi üretim sürecine geçişin "basit" ilk evresiymiş[29] gibi sunuluyorsa da, tasarım ile tasarımın nesnesi arasındaki kopuşu sağlamak suretiyle epistemolojinin transendental sınırını, dolayısıyla da tüm tartışmanın içinde döneceği çerçeveyi belirler. *Olanaklı olduğu ölçüde deneyimi önceleyen a priori koşulların araştırılması* olarak ifade edilen "transendental araştırma" böylece iki yönlü sınırını çizer. İlk olarak *görü*yü öznenin zaman ve uzamda karşılaşacağı empirik verinin kendisine bağlamakla klasik teolojinin akıl yürütme mantığının hızlıca dışına çıkar ve ikinci olarak da Varlığın *kendindeki* bir rasyonalitesiyle ilgili tüm tahayyülümüzün kendi zamansallığımıza ve uzamsallığımıza bağlılığımızla damgalanmış olduğunu, dolayısıyla da *olanaklı deneyim*in sınırlarının ötesine dair tüm tasarımın hep *bizim için* formunda

27 *A.g.e.*, s. 22.

28 "Öyleyse uzam ve zaman nelerdirler? Edimsel varlıklar mıdırlar? Şeylerin görülenmedikleri zaman bile kendilerinde onlara ait belirlenimleri ya da ilişkileri midirler? Yoksa yalnızca görü biçimine ve öyleyse düşünmemizin öznel yapısına mı bağlıdırlar?" sorularına Kant, söz konusu iki öğe için de "dış deneyimden türetilen empirik bir kavram değildirler... görünün olanağının koşulu olarak görülmelidirler" ifadesini kullanır. (Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, ss. 53, 57).

29 Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin hemen başında "doyurulma" ile "uyarılma" arasında yaptığı ayrımı ifade eden cümle de bu basitleştirmeye katkı sunar: "Deneyim hiç kuşkusuz bize neyin var olduğunu söyler, ama başka türlü değil de öyle olması gerektiğini değil. Bu yüzden bize hiçbir gerçek evrensellik vermez ve bu tür bilgi üzerinde öylesine direten [akıl] onun tarafından doyurulmaktan çok uyarılır" (*A.g.e.*, s. 37).

kalacağını belirtmiş olur; bilgi nesnesinin "görüdeki tasarımı bir nesneye kendinde ait olabilecek hiçbir şey kapsamaz, tersine kapsadığı yalnızca bir şeyin *görünüşü* ve bizim onun tarafından etkileniş kipimizdir."[30]

Zaman ve uzam, duyumdan gelen ve asla *kendinde* olamayan *görü*nün belirlenmemiş nesnesine belirlenim kazandırmak suretiyle onu *görünüş* formunda üretir. Bilgi nesnemizin bu ilk belirleniminde o bizim zamansallığımıza ve uzamsallığımıza bağlı kılınmış olunur. Bu yönüyle *duyusallık*, tüm bilgi üretim sürecinin sonucunu *evrensel* formunda ifade etme amacındaki aklın kendisinden kurtulmaya çalıştığı –keza, duyusallıktan gelen bu ilk veri düşünmenin en eski zamanlarından beri bilinir ki, *şimdi ve burada*ya bağlı olmakla bizi yanıltır– zemin kurucu edim olarak koyutlanır. *Evrensellik* ya da *tümellik* kazandırma iki yolla olanaklıdır; ya bilgi nesnenizin kendisi tüm varolanlara aşkın ve varolanların anlamlarını onlara veren *tüm zamanı ve mekânı kuşatan* bir varolan aracılığıyla *zamansız ve uzamsız* bir *kendinde* belirlenime sahip olarak düşünülecektir –ki Kant bunu daha başlangıçta yasaklamıştır– ya da bilgi nesnenizin *tüm zamansal ve mekânsal* bileşenlerini örgütleyen, böylece onu *zamansız ve mekânsız* olarak düşünmek yerine *zamana ve mekâna* yayılan tüm bileşenlerini tükettiğiniz, bir bilgi üretim süreci öngöreceksiniz.

İşte bu söz konusu örgütleme süreci, *kategorile*ri işe koşan *anlama yetisi* tarafından gerçekleştirilecektir. "Duyusallığın verilerini düşünme yetisi"[31] olarak ifade edilen anlama yetisi, *duyusallık* aracılığıyla belirlenim kazanmış olan *görünüşler*in *fenomen* formunda üretilmesinden sorumludur. Bu üretimden 4 başlık altında, toplam 12 kategori ile "değişik tasarımları birbirine ekleme ve onlardaki çokluyu tek bir bilgide kavrama edimi"[32] anlaşılır: *Nicelik* (birlik, çokluk, tümlük), *Nitelik* (olgusallık, olumsuzlama, sınırlama), *İlişki* (ilinek ve töz, nedensellik ve bağımlılık, ortaklık), *Kiplik* (olanak-olanaksızlık, varlık-yokluk, zorunluluk-olumsallık).[33] Elbette ki söz konusu kategoriler düzensiz bir biçimde ve rastgele değil, klasik mantığın yargılar çizelgesinin yardımıyla oluşturulmuşlardır; yani biz *bizim için* formunda gelmiş olan duyusallığın verilerini yargının (yine 4 başlık altında, 12 şekilde) mantıksal formları aracılığıyla birbirine bağlarız: *Yargıların niceliği* (tümel, tikel, tekil), *Yargıların niteliği* (olumlu, olumsuz, sonsuz), *Yargıların ilişkiselliği* (kesin, koşullu, ayırıcı), *Yargıların kipliği** [Belkili, varsa-

30 *A.g.e.*, s. 61.

31 *A.g.e.*, s. 66.

32 *A.g.e.*, s. 76.

33 *A.g.e.*, s. 77.

* *Kiplik*: Bir ifade ya da tümcenin ilişkili başka bir tümce ya da önermenin ne şekilde, nasıl ya da ne tarzda doğru olduğunu betimleme tarzı.

yımsal (onaylayıcı), zorunlu].[34] Böylece kaotik biçimde düşüncemiz tarafından *çokluk* olarak algılanan dünya, yine düşüncemiz tarafından *birlik* verilmiş bir biçim kazanır. Fakat bilgimizin bu söz konusu *sentez*ine her daim *transendental tamalgı* eşlik etmelidir; yani *düşünüyorum*un bilinci yargının, nesnenin *kendinde*sinde olmaktan çok *bize* ait olmaklığını hiç unutmamalıdır: "[N]esnelere ilişkin bilgilerimizin kökenlerini, ama ancak bu köken nesnelere yüklenemeyeceği ölçüde ele alınmalıdır."[35]

> Transendental analitiğin aslında yalnızca anlama yetisinin empirik kullanımının yargılanması amacıyla bir *kanon* olması gerektiği için, evrensel ve sınırsız bir kullanım için bir *organon* değerinde görüldüğü ve yalnızca saf anlama yetisi yoluyla genelde *nesneler üzerine* bireşimli olarak yargıda bulunmaya, bir şeyler ileri sürmeye ya da kararlar almaya kalkışıldığı zaman, kötüye kullanılmış olacaktır.[36]

Söz konusu kötüye kullanım Kant tarafından *diyalektik yanılsama* adıyla *transendental yanılsama* olarak ve kesinlikle sıradan empirik bir yanılsamadan ayrıştırılarak[37] adlandırılır[38] ve *duyusallığın* incelendiği *Transendental Estetik* ve *anlama yetisi*nin tartışıldığı *Transendental Analitik*ten sonra *Saf Aklın Eleştirisi*'nin diğer ana başlığı da *Transendental Diyalektik* olarak belirlenir. Transendental yanılsa-

34 *A.g.e.*, s. 73.
Kant, *İleride Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena* başlıklı çalışmasında yargılar çizelgesinden türetmiş olduğu kategoriler çizelgesini açıklarken Aristoteles'in "kategoriler öğretisi"ni de düzensizlikle ve rastgele bir seçimle yapılmış olarak nitelendirir: "İnsan bilgisinin saf (içinde deneysel hiçbir şey taşımayan) öğelerini araştırırken, ancak uzun süre tekrar düşündükten sonra, duyusallığın saf temel kavramlarını (uzam ile zamanı) anlama yetisinin saf kavramlarından güvenilir bir şekilde ayırt etmeyi ve birbirinden ayırmayı başardım. İşte böylece (Aristoteles'in) 7., 8. ve 9. kategorileri o listenin dışına çıkarıldı. Geri kalanlar ise işime yaramazdı, çünkü anlama yetisinin alanını tam olarak ölçmeyi ve saf kavramlarının kaynaklandığı bütün işlevlerini eksiksiz olarak ve açıklıkla belirlemeyi sağlayacak bir ilke yoktu. Böyle bir ilke bulabilmek için, tüm diğerlerini içeren ve tasarımın çeşitliliğini genellikle düşünmenin birliği altında toplamak için ancak çeşitli değişiklikler ya da etkenlerle farklılaşan bir anlama yetisi edimi aradım ve bu edimi *yargıda bulunmada* buldum... Sonunda bu yargıda bulunma işlevlerini genellikle nesneyle, veya daha çok yargıları nesnel geçerli olarak belirlemenin koşuluyla ilgi içine sokunca, anlama yetisinin saf kavramları ortaya çıktı... Bunlara, yakışık aldığı gibi, eski adlarını vererek, *kategori*, dedim" (Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, 1995, s. 76).

35 Immanuel Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, s. 68.

36 *A.g.e.*, s. 70.

37 *A.g.e.*, ss. 176-7.

38 *A.g.e.*, s. 71.

ma, yanılsamaya dair kazanılmış bir bilinçlilikle de ortadan kaldırılamayacak olan "saf aklın doğal ve kaçınılmaz"[39] bir eylemidir.[40] *Duyusallığın* ve *anlama yetisi*nin ortaklaşa çabasının ürünü olan *fenomen*in *bizim için* formundaki (ontoloji ile ilgisinde) çekinik bilgisi nesnenin kendisiyle ilgili tam bir doyum sağlayamadığından, akıl söz konusu sınırı aşmak üzere kendi doğasından kaynaklı zorunlu bir eyleme itilir; ve nesnesini transendentalliğinden kurtarmak ister. Tanrısallık gibi dışsal referanslara da başvuramayacak olan bu de-transendentalizasyon süreci yine zorunlulukla, nesnesini bize *göreli* kılan zamansallık ve uzamsallığından kurtarmak amacıyla, hem nesnesini duyusallığa bağlı formundan kurtararak *kavram* biçiminde üretmek için hem de söz konusu *kavramsal* yapının Varlığın yapısal *bütünlüğünde* "koordinatları"nı saptayabilmek için anlama yetisinin kategorilerinin ancak deneyimde geçerli olabilecek kullanımının sınırlarını zorlar ve kimi zaman da bütünü kurabilmek uğruna sınırı ihlâl eder.

"Sınırı zorlamak" bilgi nesnesinin nitelikçe her defasında daha yüksek bir kesinlikle kavranması sonucunu getirir ki, *saf aklın* da amacı zaten ilk elden sınırı aşmak değil, "anlama yetisinin deneyle bağlantılı kullanılışının tam olmasıdır".[41] Söz konusu *tamlık* sadece ve sadece ilkelerin kullanımıyla ilgili bir tamlık olabilecekken, akıl kimi zaman bunu nesnesinin bilgisinin tamlığı olarak düşünür ve onu *ide* formunda kayıtlar; sonraki işse, anlama yetisinin *fenomen* formundaki bilgisini *tam* olan bu ideye yaklaştırmaktır. *Anlama yetisi*nin "kendiliğinden yalnızca düşünce varlıklarının olduğu alana dalma tehlikesi yoktur"[42]; fakat

> anlama yetisi kurallarının deneydeki hep koşullu olan kullanılışından tam tatmin olmayan akıl, bu koşullar zincirinin tamamlanmasını isterse, o zaman anlama yetisi kendi alanının dışına sürüklenerek, bir yandan bunca

39 *A.g.e.*, s. 177.

40 "Transendental diyalektik öyleyse transendent yargıların yanılsamalarını ortaya sermekle ve aynı zamanda bunların aldatıcılığına karşı önleyici olmakla yetinecektir. Ama yanılsamanın (mantıksal yanılsama gibi) bütünüyle yitmesi ve bir yanılsama olmaya son vermesi –bu hiçbir zaman diyalektiğin yerine getirebileceği bir görev değildir. Çünkü burada doğal ve kaçınılmaz bir yanılsama ile ilgileniyoruz ki, kendisi öznel ilkeler üzerine dayanır ve bize kendini nesnel diye yutturur. Oysa mantıksal diyalektik düzmece tasımları çözmede ilkeleri izlerken yalnızca bir yanılgı ile ya da böyle tasımlara öykünmedeki yapay bir yanılsama ile ilgilenir. O zaman saf aklın doğal ve kaçınılmaz bir diyalektiği vardır ve bu acemi birinin bilgideki bir eksiklikten kaynaklı kendini içine düşüreceği, ya da herhangi bir sofistin akıllı insanların kafalarını karıştırmak için yapay olarak yarattığı bir diyalektik [Aristoteles'te retorik –e.v.e.] değildir. Tersine bu engellenmeyen bir yolda insan aklına bağlı olan ve uydurmaları ortaya serildikten sonra bile aldatmacaları sona ermeyecek ve durmaksızın [aklı] her zaman giderilmeleri gereken geçici sapınçlara düşürecek bir diyalektiktir" (*A.g.e.*, s. 177).

41 Immanuel Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, ss. 84-5.

42 *A.g.e.*, s. 85.

> uzaklara giden bu dizide hiçbir deneyin kavrayamayacağı deney nesneleri tasarımlar, bir yandan da deneyin büsbütün dışında *noumenon*lar arar; öyle ki bu zinciri onlara bağlayabilsin, böylece de en sonunda artık deneyin koşullarından bağımsız olarak tutunduğu şeyi yine de tamlaştırabilsin.[43]

Bu çabanın sonucu ise *duyusallığın* a priori formlarına ve *anlama yetisi*nin kategorilerine karşı olarak "dar anlamda akıl" biçiminde de adlandırılabilecek *aklın* koşulludan koşulsuza ulaşma arzusuna varmak amacıyla "ide"lere çıkmasıdır. Bu idelere dayanan *aklın* kavramları

> ilkin tam özne idesini (tözsel olanı), ikinci olarak koşulların tam dizisi idesini, üçüncü olarak da bütün kavramların olanaklı olanın eksiksiz tümünün idesinde belirlenmesini içerir. İlk ide psikolojik, ikincisi kosmolojik, üçüncüsü de teolojiktir; üçü de, her biri kendi tarzında olmakla birlikte, diyalektiğin ortaya çıkmasına neden olduklarından, saf aklın bütün diyalektiğinin paralogismlere, antinomiye ve sonunda saf aklın idealine bölümlenmesi buna dayanır.[44]

Böylece *görü*nün duyusallık tarafından belirlenmiş nesnesi olarak ortaya çıkan görünüşün anlama yetisinin kategorileri aracılığıyla *fenomen* olarak üretilmesi sürecindeki *koşulluluk*tan çıkmak isteyen akıl, bilgi nesnesinin koşullar zincirini tamamlayabilmek için en son *saf aklın ideali*ndeki birlik verici öğenin işaret ettiği *bütün kavramların olanaklı olanın eksiksiz tümünün idesi*ne kadar çıkar. Fakat sonuç her zaman ontolojik bir dualizm ya da kapan(a)maz bir ontolojik yarık tarafından engellendiği için bu çabanın sonucu, bilgi nesnesinin tamlığında üretilmesi sürecinden soyutlanmak suretiyle ortaya çıkarılan *aklın* "tam ve eksiksiz" işleyişidir.

Özellikle *kozmolojik ideler*de ifadesini bulan dört *antinomi*den son ikisinde ortaya çıkan ontolojik dualizm[45] yüzünden tamlık isteği hiçbir zaman ger-

43 *A.g.e.*, s. 86.

44 *A.g.e.*, s. 83.

45 *Koşulların* tam dizisini oluşturma isteğinden ortaya çıkan *kozmolojik ide*, *aklın içine düşmekten* kaçınamayacağı ve de hiç sonlanmayacak olan antinomiyi 4 önerme aracılığıyla ifade eder: *1.Önerme*: Dünyanın zaman ve uzam bakımından bir başlangıcı (sınırı) vardır / Dünya uzam ve zaman bakımından sonsuzdur; *2. Önerme*: Dünyada her şey yalın olandan oluşur / Yalın olan hiçbir şey yoktur, her şey karmaşıktır; *3. Önerme*: Dünyada özgürlükten gelen nedenler vardır / Özgürlük yoktur, her şey doğadır; *4. Önerme*: Dünyanın nedenler dizisinde zorunlu bir varlık vardır / Zorunlu olan hiçbir şey yoktur, bu dizide her şey rastlantısaldır. İlk iki önerme "antinomilerin matematiksel sınıfı" olarak adlandırılır ve türdeşliği zorunlu kılan sorular olarak aynı ontolojik zemin üzerinde çözülürler. Diğer taraftan, 3. ve 4. önermelerde ifadelendirilmiş olan ve "antinomilerin dinamik sınıfı" olarak adlandırılanlarsa, zorunlu olarak bir ontolojik yarılmayı ortaya çıkarırlar; keza akıl buradaki antinomilerden birini olum-

çekleşemese de, felsefenin *çokluğu Birlik* biçiminde görmek isteyen arzusu aynı zamanda *aklın* da arzusu olarak ortaya çıkar. Söz konusu *aklın hareket formu* felsefenin gerçekleşmesiyle ilgili görevi Hegel'e miras bırakır; felsefenin formunun aklın bilgi üretim sürecindeki formuyla bu özdeşleştirilmesinden sonra yapılacak iş, bir yeti olarak aklın işleyişinden insanlığın kolektif bilişsel kapasitesinin somutlaşmış biçimi olarak *tin*in formunu bulmaktı. Akla dair Kant'ın yetkin (ama bir o kadar da tehlikeli) tasarımının *tin*in ve *gerçekliğin* hareketiyle uyuşmasının gösterilmesi –yani ontolojik yarığın tasfiyesi ve transendentalin sökümü– aynı zamanda aklın (zorunlu) arzusu olan *bütünlük* ideali ile özdeşleştirilmiş felsefenin, "gerçekleşmesi" (kendi formunu Varlıkta da bulması; ya da Herakleitos'un *logos*undan beri gelen rasyonel Varlık tasarımı) olarak sunulabilirdi. Nihayetinde, ilk bölümde Hegel'de felsefenin gerçekleşmesini tartışırken betimlemeye çalıştığımız da işte bu işleyişti: En yüksek bilinçlilik formu –ve tüm bilinçlilik formlarını bütünleyen– olarak felsefe geriye dönük biçimde tüm bilgilenme edimlerini kendi tarihinin momentleri olarak koyutlamıştı.

IV. Spinoza: *Kritik Eşik: Varlığa Yeni Bir İman*

Amma velâkin Hegel sadece aklın bir yeti olarak işleyişini insanlığın kolektif bilişsel kapasitesinin soyutlaması olarak tinin hareketine uygulamakla kalmamış, aynı zamanda Varlığın hareketi, yani çokluğun gerçeklikteki birliği olarak varolanlara da uygulamıştı. Kant'ın –her ne kadar *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih İdesi* metninde heuristik bir denemede bulunsa da– kendisine sınır olarak koyduğu *varolanların birliği olarak Varlığın kendinde*liğiyle ilgili yargıdan kaçınma hâli, antikçağlardan beri felsefenin kendine vermiş olduğu Parmenidesçi görevi ifa etmek üzere Hegel tarafından Kant'tan miras alınmadan önce Spinoza tarafından da denenmişti. Ve doğaldır ki, Kant'ın transendental felsefesiyle dolayımlanmış olan Alman İdealizmi Spinoza'ya çok daha güçlü bir dönüş yaptı.[46]

Spinoza tam da, kendisinden sonra gelen Kant'ın felsefeye yasaklayacağı şey üzerine konuşuyordu: Varlık. Daha sonra Kant'ta da ortaya çıkacak olan ve Hegel'in tekrardan birleştirmeye çalıştığı ontolojik dualizm, Descartes vasıtasıyla

ladığında zorunlulukla öbürünü olumsuzlamış olmaz; antagonistik bir çelişki varmış gibi gözüken önermeler *doğa nedenselliği* ile *amaçlar krallığı* olarak bölünmüş iki ayrı "dünya"da iki tarafın da olumlanması suretiyle çelişik olmaktan kurtulur; ama bu sefer de *aklın ideali olan tamlık* arzusu kendi içlerinde geçerli olmak suretiyle tüm Varlığı kuşatan idealden vazgeçmiş olur. Özne ile nesne arasında, toplum ile doğa arasında ortaya çıkan geçişsizlik, Kant'ı kendisinin de kaçınmaya çalıştığı idealizmin zeminine yine kayıtlar (*A.g.e.*, ss. 92-100).

46 *Felsefenin Arzusu: Politika - Diyalektiğin Diyalektik Gelişimi ve Onto-politika* başlığını taşıyan kitabımda söz konusu "dönüş"ü, "Geriye Dönen Bir İlerleme: Kritikten Sisteme" başlığıyla nitelendirmiştim (Bkz. Ersin Vedat Elgür, *Felsefenin Arzusu: Politika - Diyalektiğin Diyalektik Gelişimi ve Onto-politika*, NotaBene Yay., Ankara, 2014, s. 456).

Spinoza'nın gündemine çok önceden girmişti. Varlığın bütünlüğünün ve rasyonel yapısının ontolojik olarak varolanlardan ayrı, onlara dışsal bir Tanrı tasarımı tarafından garanti altına alındığı klasik teolojinin kanıtlamalarına *ignorantia non est argumentum** ifadesiyle karşı çıkan Spinoza, doğal olarak tek tanrılı dinlerin özdeşlik sorununa "bildirme" aracılığıyla "bilgilenme" formunda ortaya çıkan epistemolojik çözüm önerilerini de yadsıyacaktı. Geriye kalan tek olanaklı çözüm tüm varolanlar arasında geçişli bir epistemolojiye izin verebilecek ontolojik bir birlik iddiasını ileri sürmekti; daha açık bir ifadeyle, *birliğin çokluğu*, ya da Spinoza'nın ifadesiyle, "özü varlığını kuşatan"[47] bir Varlık iddiasını.

Söz konusu sav, içkinliği kendi felsefelerinin odak noktalarından biri olarak belirleyen Kant ve Hegel'i de önceleyen bir içeriğe sahipti. "Kendi başına varolan ve ancak kendisi aracılığıyla tasarlanabilen"[48] şeklinde tanımlanan *töz*, bu yapısı itibarıyla kendinin açıklanması çabalarında yer alabilecek tüm *dışsal* açıklayıcı öğeleri doğrudan devre dışı bırakır: "Aksiyom 2: Başka bir şey aracılığıyla tasarlanmayan şeyin kendisinde tasarlanması gerekir."[49] Daha *Ethica*'nın hemen başında yer alan bu iki savın (Tanım I ve Tanım III) Parmenidesçi yapısına karşı Herakleitosçu karşı çıkışla Hegel tarafından *edimselleşme* kavramı aracılığıyla ele alındığını hatırlatmakta fayda var.** *Birliğin* başlangıçtan beri varolduğu düşüncesine karşı temel ilke(ler) aracılığıyla *varoluşta* kurulduğu düşüncesi, Spinozacı *uzamsal yayılıma* ek olarak *zamansal yayılımı* da ele alan ve bu yönüyle tamamlanmayı (bütünlenmeyi) *oluş*un bir sonucu olarak gören Hegelci düşüncenin belirleyici özelliklerinden biridir. Her ikisinde de "töz özne olarak koyutlanır", lâkin özne olmaklığın hareket ve varoluş koşulları birbirinden ayrıştırılır. Diğer tüm varolanlar ise tözün ya *duygulanışları, sıfatları, modusları* ya da *fenomenleri* olarak, onun kendisine doğru yol almamızı sağlayacak dolayımlayıcı unsurlar olarak düşünülürler: Tanım 4: "Tözde, onun özünü meydana getirmek üzere kavradığımız şeye sıfat (ya da yüklem) diyorum"; Tanım 5: "Tözün duygulanışlarına (*affectiones*), başka deyişle kendi kendisine değil, başka bir şeyde va-

* Cehalet bir kanıt olamaz.

47 "Özü varlığı kuşatan, başka deyişle tabiatı ancak var olarak tasarlanabilecek olan şeye, kendi kendisinin nedeni (*causam sui*) diyorum" (Spinoza, *Etika*, 2011, s. 31).

48 *A.g.e.*, s. 31.

49 *A.g.e.*, s. 33.

** Söz konusu tartışmayla ilgili olarak Lukács'ın *Genç Hegel*'inin 4. Bölümünün 4. Kısmı "'Entaeusserung' ('externalization') as the central philosophical concept of *The Phenomenology of Mind*" başlığı oldukça açıklayıcıdır. Yine söz konusu "edimselleşme" ve "dışsallaşma" tartışmalarıyla ilgili bir diğer kavram "deneyim"dir ve özellikle epistemolojik açıdan ifade ettiği anlam için "Hegel'de Diyalektiğin Epistemolojik Odağı: Deneyim" başlıklı makaleye bakılabilir (Ersin Vedat Elgür, "Hegel'de Diyalektiğin Epistemolojik Odağı: Deneyim", *MonoKL*, Yıl: II, Sayı IV-V, İstanbul, Yaz-Sonbahar 2008).

rolan ve ancak bu başka şey yardımıyla tasarlanan şeye kip (*modus*) diyorum."[50] Aynı anlama gelmek üzere, söz konusu savların "geometrik" bir açılımı olarak düşünülen önermelerin altıncısı da "bir tözün bir başka töz tarafından meydana getirilemeyeceğini"[51] söyleyerek varolanların *kendinde* olarak değil, ancak bir bütünün görünüşleri olarak varoldukları vurgulanmış olur.

Ethica'nın daha başında Varlık ve varolanların konumlarına ve aralarındaki ilişkiye dair öne sürülen bu öncüller, doğaldır ki yanlış ya da eksikliği, varolanların kendisinde ve dolayısıyla Varlığın yapısal belirleniminde değil, onunla bilme ilişkisine girmiş olan öznenin niteliği olarak tasarlanacaklardır.

> Bir insan bir şeyi yapmayı üstlenmiş ve tamamlarsa, onun eksiksiz olduğunu söyler, eğer biri bir ev yapıyorsa ve ev bitmemişse, ve gören kişi bir evin yapıldığını biliyorsa, bu işin bitmediğini söyleyecektir. Fakat eğer biri, daha önce benzerini görmediği bir iş görürse ve işi yapanın kafasındakini bilmiyorsa, o zaman yapılan işin eksik mi yoksa tam mı olduğunu anlayamaz. Sözcüklerin görünürdeki ilk anlamları bunlardır, ama insanlar evrensel ideler oluşturmaya, ev, yapı, kale örnekleri düşünmeye ve şeylerin kimi örneklerini başkalarına yeğlemeye başladıktan sonra, insanlar bir şeye ilişkin oluşturduğu evrensel ide ile bağdaşan şeye eksiksiz, bu ideyle bağdaşmayana eksik diyorlar... O halde tamlık (yetkinlik) ve eksiklik (yetkinsizlik) gerçekte düşünme tarzlarından ibarettir. Yani aynı cinsten ve aynı türden fertleri birbirleriyle karşılaştırdığımız için imal ettiğimiz kavramlardır... Öyle ise tabiatın bireylerini bir cinse irca etmemiz ve onları birbirleriyle karşılaştırmamız bakımından ve bir kısmının ötekilerden daha çok "ayn"e ve gerçekliğe sahip gördüğümüz nispette onlardan bir kısmının ötekilerden daha yetkin olduklarını söyleriz ve onlara bir limit, bir gaye, bir güçsüzlük gibi olumsuzluğu içeren bir şey atfetmemiz bakımından eksik (yetkinsiz) deriz, çünkü onlar bizim yetkin dediklerimize benzer bir surette ruhumuzu duygulandırmazlar, yoksa onlara eksik dememiz, onlara ait olan bir şey bulunmadığı ya da tabiat yanıldığı için değildir.[52]

O hâlde bütünlük talebi –ki zaten kendinde eksiksiz olan tözün herhangi bir şeye özlem duyması söz konusu olamayacağından[53]– ancak *düşünme*nin varlıktaki bü-

50 Spinoza, *Etika*, s. 32.

51 *A.g.e.*, s. 36.

52 *A.g.e.*, ss. 197-9.

53 Bu tartışmanın uzun bir sonucunu *Ethica*'nın I. Kitabının sonunda Ek olarak veren Spinoza durumu özetle şu şekilde açıklar: "Buraya dek dile getirilenlerde, Tanrı'nın zorunlu olarak varolduğu, tek olduğu, yalnızca kendi doğasının zorunluluğu ile varolduğu ve davrandığı, her şeyin özgür nedeni olduğu, tüm şeylerin onda olduğu ve onsuz hiçbir şeyin olmayacağı ve tasarlanamayacağı,

tünlükle kendi yapısını örtüştürmesinin talebi olarak ortaya çıkar. İşte bu noktada hem Kant'ı hem de Hegel'i önceleyen, bilgi üretim sürecinin benzer formuyla karşı karşıya geliriz. Descartes'ın, tamamen iki ayrı tözsellik olarak değil de *sonlu töz*ün öznitelikleri olarak düşündüğü "düşünme" ile "uzam" arasındaki ilişkinin insan bütünlüğünde almış olduğu biçim olan "akıl" ile "beden" ilişkisi problemi Spinoza tarafından *paralellik* savı ile çözülür. Bu çözümün olanağı, ayrı tözselliklerin reddine benzer olarak, düşünen ve beden yanından doğru insanı iki kartezyen yarıdan oluşuyor görmemekte, onu "düşünen beden" olarak kavramsallaştırmaktadır. Descartes tarafından düşünmenin kipleri olarak görülen bilinç, duyum, akıl yürütme gibi özellikler de o hâlde bedenin kendine içkin özellikleri hâline gelir. Bunun sonucu olarak da düşünme ile beden, ya da daha genişletirsek, düşünme ile varolanlar arasındaki epistemolojik ilişki birbirinden ayrı tözselliklerin dışsal bir ilişkiye geçme biçimi olarak değil, birbirini üreten *içsel bir ilişkililik*[54] olarak kavranır. *Ethica*'nın I. Kitabının V. Aksiyomundaki ifadeyle "aralarında hiçbir ortaklık olmayan şeylerden birisi ötekisi ile tasarlanamaz; başka deyişle, birinin fikri veya kavramı ötekinin fikri veya kavramını kuşatamaz."[55] Fakat bu söz konusu üretme ilişkisi daha önce söylediğimiz gibi varolanların da "düşünen beden" tarafından yapılandırılması anlamını içermez; olan daha çok varolanların bir *açığa çıkarılması* ve düşüncenin de bu yolla *açığa çıkanlar* aracılığıyla yeniden-üretilmesidir. Bu konuda *Diyalektik Mantık* başlıklı kitabında Evald Vasilyeviç İlyenkov'un[56] ifadeleri tartışmamız açısından tamamlayıcıdır. İlyenkov'un savı, düşünen bedenin *differentia spessifica*sının kendi hareketini düşünen/düşünmeyen diğer bedenlere göre ayarlıyor olmasıdır:

Tanrı'nın her şeyi istenç özgürlüğü ve mutlak keyif ve hevesle değil, mutlak doğasının ve sonsuz gücüyle önceden belirlediği ortaya çıkmış oldu. Bunlardan çıkan sonuca göre, Tanrı hiçbir şeyi bir ereğe göre yaratmamıştır. Tanrı'nın her şeyi bir ereğe göre yaratmış olduğu düşüncesi, bir önyargıdan doğmaktadır. İnsanlar, kendilerini bir amaca göre yaşıyor varsaydıkları önyargısından hareketle Tanrı'ya da bu ereği yüklerler. Oysa Tanrı'nın her şeyi bir ereğe göre yarattığı düşüncesi her şeyi yıkar. Bu düşünce ilkin, neden olanı etki sanır, ikinci olarak doğada önce geleni sonraya koyar ve üçüncü olarak en yetkin olana eksiklik veriyor. Nedeni doğrudan Tanrı olan her şey yetkindir. Bu nedenle şey ile Tanrı arasına ne kadar neden girerse o şey o kadar az yetkin olur. Eğer Tanrı meydana getirdiği şeyleri bir erek için yapmış olsaydı, en yetkin şeyler, Tanrı'nın en son yarattığı şeyler olacaktı, çünkü öncekiler ancak sonrakiler uğruna yapılmış olacaktı. Ayrıca, erek düşüncesi Tanrı'nın yetkinliğini ortadan kaldırır; çünkü Tanrı eğer, eğilim duyduğu bir ereğe göre hareket ediyor olsaydı, Tanrı eğilim duyduğu ve yoksun olduğu bir şeyi arzu ediyor olacaktı. Oysa Tanrı'da yoksunluk yoktur. Öyleyse, doğada hiçbir erek yoktur ve tüm erek düşüncesi insanların uydurmalarıdır" (*A.g.e.*, ss. 68-76).

54 Leibniz, Spinoza ve Hegel'in "İçsel İlişkiler Felsefesi" başlığı altında incelendiği geniş bir tartışma için bkz. Bertell Ollman, *Diyalektiğin Dansı: Marx'ın Yönteminde Adımlar*, çev. Cenk Saraçoğlu, Yordam Yay., İstanbul, 2006.

55 Spinoza, *Etika*, s. 33.

56 Evald V. İlyenkov, *Diyalektik Mantık: Diyalektik Mantığın Tarihi ve Diyalektik Mantık Teorisi Üzerine Denemeler*, çev. Alper Birdal, Yazılama Yay., İstanbul, 2009.

> [B]u nedenle insan elinin daire veya kare biçiminde ya da keyfine göre başka herhangi bir karmaşık geometrik biçimde hareketler yapabilmesi, onun önceden *yapısal* ve *anatomik* olarak bu "eylemler"den herhangi biri için tasarlanmadığını ve *tam da bu nedenle "herhangi bir" eylemi* gerçekleştirme yetisine sahip olduğunu gösterir. Bu anlamda insan eli, sözün gelişi, daireyi insan elinden daha düzgün biçimde çizebilen ama üçgen ya da kare çizemeyen bir pergelden farklıdır. Başka bir deyişle düşünmeyen bir bedenin eylemi kendi *iç yapısı* ve "doğası" tarafından belirlenir ve bu eylem birlikte hareket ettiği diğer bedenlerin şekilleriyle eşgüdümden hayli yoksundur.[57]

Burada ortaya çıkan durum, düşünen bedenin, hareketlerini içsel bir zorunluluktan öte diğer varolanların konumlarına göre ayarlıyor oluşudur. Düşünen beden olarak insanın varolması, diğer varolanların yapısal özelliklerinin sürekli olarak kendisine engel olduğu doğrusal bir seyir izlemez; bu engelleri her aşma denemesi, *düşünme*yi "düşünen bir bedenin eylemini etkin bir biçimde bir başka bedenin biçimine sokma, uzayda kendi hareketinin şeklini diğer bütün cisimlerin şekilleri ve dağılımıyla eşgüdümlü kılma yetisini"[58] yeni ve farklı bir biçimde yapılandırır.* Spinoza'yla uyum içinde "*Ben* hiç de kendi nedeniyle değil, bedensel varlık olması nedeniyle, yani bedeniyle dünyaya açıktır"[59] savını ifade eden Feuerbach'ın "Spinoza, modern çağdaki hür fikirlerin ve materyalistlerin Musa'sıdır"[60] iddiasının temellendiği yer de burasıdır.[61] Düşünmenin, klasik nedensellik ilişkilerindekine benzer biçimde, daha önceden yapılandırılmış bir *şema* doğrultusunda değil de söz konusu *şema*yı her defasında yeniden kuran, her bir karşılaşmada eski *şema*larca karşılanması mümkün olmayan varolanlara *uyma* ve varolanları kendine *uydurma* çabasıyla yükseltilmesi söz konusudur.

Varolanlarla her karşılaşma doğal olarak *düşünme* üzerinde bir etki yaratır. Spinoza açısından etkinin nedeninin bilinmemesi *edilginlik* olarak nitelenir ve bu durumda *düşünen beden* diğer varolanlar ve yapısal etkenler karşısında, onlar tarafından belirlendiği için, *şeyin kendindesi*nden çok, söz konusu belirleyicilerin etkisindeki *şeyin onlar için* formu ile karşılaşır; söz konusu karşılaşma ancak ve

57 *A.g.e.*, s. 40.

58 *A.g.e.*, ss. 40-1.

* Yazının bu bölümlerinde, *Felsefenin Arzusu: Politika - Diyalektiğin Diyalektik Gelişimi ve Onto-politika* başlıklı çalışmamın "Alman İdealizminde Diyalektiğin Temelleri" başlıklı bölümünden yararlanıyorum.

59 Ludwig Feuerbach, *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*, çev. Oğuz Özügül, Ara Yay., İstanbul, 1991, ss. 49-50.

60 *A.g.e.*, s. 94.

61 Ersin Vedat Elgür, *Felsefenin Arzusu: Politika - Diyalektiğin Diyalektik Gelişimi ve Onto-Politika.*

ancak imajlar içinde bir bilgi üretim sürecine işaret eder ki, burada antikçağdan beri bilinen hâliyle bizi yanıltan duyuların bilgisi söz konusudur. Bu durumda imgelerin cansız bir görünümünden bahsedilebilir. Oysa imge ne denli çok şeyle birleşirse o denli canlı olur.[62] İmgelerin canlılaşması, dolayısıyla o imgenin ilişkide olduğu diğer varolanların ortaya çıkması ise öznenin onlarla girdiği uyma/uydurma ilişkisinde mümkündür; bilme edimi salt öznenin *theoria* etkinliği içinde kalınarak oluşturulamaz. Aksine, en yüksek erdem olarak belirtilen "insanın kendi varlığını korumak için çaba harcaması",[63] yani bizzat bedenin etkin[64] bir varoluşu, diğer şeylerle kurulan ilişkinin ve onların özne için dolayımları aracılığıyla da açığa çıkmasını sağlar. Fakat buradaki *varlığı koruma* olarak ifade edilen ve bilgi üretim sürecinin sürekliliğini sağlayan edim salt fiziksel bir bedenin korunması olarak anlaşılmamalıdır. Spinoza'ya göre "Bir şeyin ne kadar varlığı ve gerçekliği varsa, onun o kadar sıfatı vardır"[65] ve dolayısıyla toplumsalın uzamında varolan diğer varolma biçimlerimiz de "varlığımız" ve "gerçekliğimiz"e dâhildir. Böylece tüm *koruma* edimlerinin kendisi, aynı zamanda duyularımızdan kendini saklayan –aralarında hiçbir geçişsizlik barındırmayan– doğal ve toplumsal gerçekliğin açığa çıkarılmasının yoludur; düşünme artık kendi niteliksel özelliklerine göre değil, düşünen şeyin içinde bulunduğu tüm ilişkiler bağlamında düşünülecektir.[66] Sonuçta ancak duyulara verilmiş olan şeylerin çoklaşması ve

62 Spinoza, *Etika*, s. 275.

63 *A.g.e.*, s. 215.

64 "*Bilme* ile *insanın etkin olması* durumunu birbiriyle ilişki içinde kavrayan Spinoza insanın etkin olma halinin artışıyla doğru orantılı olarak insanın 'kendisinden' daha az şeyin fikirlere karışacağını ve şeylerin gerçek doğasına da bu şekilde ulaşılabileceğini söyleyecektir. Bedenin edilgin olduğu tersi durumlarda ise kişisel yargılar daha fazla işe karışacak ve şeylerin gerçek doğası yerine öznel tasarımlarımız fikirlerimize karışacaktır. Alman İdealizmi bu Spinozacı bilme tasarımını aynı şekilde alırken, insanlığın varolanlarla tarih içinde girmiş olduğu bilme ilişkisinin nitelikçe gelişimini –onların diliyle söylersek *tinin kendi bilincine varma amacının gerçekleşmesi olarak özbilinçliliğe ulaşma amacını*– aynı form üzerinden düşünür: Fichte'de *Ben*'in kendi bilincine ulaşması, Schelling'de *doğanın* en yüksek biçimine vardığı insan bilinçliliği ve bu insan bilinçliliğinin *transendental felsefenin* aracılığıyla kendi hakikatini tüketmesi, Hegel'de *tinin kendi bilincine varması* düşünen öznenin varolanlarla girmiş olduğu teorik ve pratik ilişkinin sonucu olarak gelişir. Spinoza'da –Alman İdealizminden doğru geriye dönüşlü konuşursak, *apreouscoupe*ik bir ifadeyle– bu karşılıklı ilişkililik durumu bilmenin ve bilincin diyalektik gelişimi olarak ortaya çıkarken, Alman İdealizminde ise aynı süreç Varlığın diyalektik gelişimi olarak da kavranacaktır" (Ersin Vedat Elgür, *Felsefenin Arzusu: Politika - Diyalektiğin Diyalektik Gelişimi ve Onto-Politika*, 2013, ss. 161-2).

65 Spinoza, *Etika*, s. 39.

66 "Spinoza, düşünmeyi insanın doğa ve toplumla kurmuş olduğu ilişkinin bir işlevi olarak düşünmekle özne ile nesne arasındaki mutlak ayrıma dayanan dualist ontolojileri yadsıyarak materyalist bir bilgi teorisinin de yolunu döşemiştir" (Ersin Vedat Elgür, *Felsefenin Arzusu: Politika - Diyalektiğin Diyalektik Gelişimi ve Onto-Politika*, s. 161).

bunların arasındaki ilişkilerin kurulmaya başlaması ile Varlığın bütünlüğüne giden yol açılır. Nihayetinde "Tanrı'nın bazı yüklemlerinin yeterli bilgisinden şeylerin özünün bilgisine doğru giden"[67] ve *Tanrı sevgisi* aracılığıyla motive edilip bütünü kurma olanağını sağlayan 3. tür bilgi ortaya çıkar.

Kant ve Hegel'i de önceleyen ve makalemizin son düşünürü olacak olan Marx'a kadar uzanan Spinozacı epistemoloji de felsefenin antik zamanlardan beri taşımış olduğu utkuya sahiptir: düşünmenin biçimi ile varlığın formu arasındaki tam bir uyumluluk arzusu. Her ne kadar Spinoza'da varlığın birliğinin dışsal bir varolan aracılığıyla ontolojik bir dualizmden doğru temellendirilmiş biçimlerine karşı içkin nedenlere geri dönen bir birlik tasarımı ile karşılaşıyorsak da *bir*liği sağlayan ilkenin henüz yeterince açığa çıkmamış olması *mutlak bilgi* idealinin ve dolayısıyla da felsefenin gerçekleşmesinin ancak –antik zamanlardan günümüze kadar olduğu haliyle– formel bir sunuluşu ile yetinmemize neden olmaktadır.

V. Marx'a Uzanacak Yol: *Ama Bu Gerçek: Birlik Verici Yeni Bir Öğe Olarak Meta*

Gerek korkunç gerekse verimli nitelikteki köklü
değişimlerin dönemlerinde çöken sınıfların akşamları, yükselmekte olanların sabahlarıyla örtüşür.
Minerva'nın baykuşunun uçuşlarına
başladığı şafaklar, bu şafaklardır.
BERTOLT BRECHT

Hegel'den, Kant dolayımıyla Spinoza'ya tarihsel olarak bu geri gelişi tersine doğru döndürdüğümüzde, Spinoza'dan Hegel'e doğru, felsefenin kendine vermiş olduğu görevle ilgili bir izlek ediniriz: Tam ve yetkin bir bütünlük tasarımının eşlik ettiği ontolojik birlik idealinden (Spinoza), söz konusu *birliği* varlığa olmaktan çok Varlığı tasarlayan aklın birliğine doğru *geri çeken* transendental akıl tahayyülüne (Kant) ve bu *akıl tahayyülü*nün birlikli tasarımını –bu sefer kendini üreten ve yeniden-üreten– Varlıktaki birliği örgütleyen ve kuran tarihsel ilkenin/ilkelerin *gerçek* hareketine dönüştüren (Hegel) bir izlek. Bu tarihsel serüven antikçağdaki arkhe tartışmalarına kadar geri götürülebilir ve felsefe tarihindeki her bir düşünürün –ve dolayısıyla da felsefenin– hem en temel isteğini hem de bu yolla felsefenin kendi kavramsal belirlenimini oluşturur: *Çokluktaki Birlik*.

Felsefe de dâhil olmak üzere tüm *kavramlar* ancak ve ancak onları oluşturan tarihsel ve uzamsal hareket tarafından *tanımlanabilir*; ki Hegel'in *kavram*ın

67 Spinoza, *Etika*, s. 283.

zorunlu hareketinden bahsederken göstermek istediği şey de öznel ve olumsal betimlemelerin yerine bir *şey*i tanımlayanın onun kendisine içkin hareket olduğudur. Bu nedenle felsefenin ne olduğuna karar verecek olan da söz konusu tarihsel izlekteki içkin ilerleyişten başka bir şey olamaz; bu noktada felsefeyi yeniden ve yeniden tanımlama çabaları –eğer ki bu içkin hareketin kavrama yüklediği zorunluluğu takip etmiyorlarsa– öznel bir istemenin dışavurumundan daha fazla bir şey değildir. Hegel'in *Kavram*ın zorunlu hareketini büyük bir ustalıkla göstermesinden önce Kant, *istemenin* maksimini yasa formunda bir tümelliğe bağlama zorunluluğunu gördüğünde kavramın bu hareketinin farkındaydı; Kant'tan önce Spinoza *düşünceler*in ve *nedenler*in düzeninin bir ve aynı olduğunu söylerken felsefenin bu içkin belirlenimine bağlıydı.

Söz konusu üç düşünürün felsefenin kavramsal formunun *belirlenmesi* açısından taşıdığı önem tartışma konusu bile değildir; lâkin *felsefenin gerçekleşmesi* ise Spinoza, Kant ve Hegel'in belirlediği formun gerçek nesnesi ile özdeşliğini talep eder ki, bu durumda üç düşünür de *zaman* tarafından sınırlandırılmışlardır. Sırasıyla on yedinci, on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllar yeni bir üretim tarzının ve buna dayalı yeni bir "toplumsallığın" *görünüş*e çıktığı ama uzamsal yayılmışlığı bakımından henüz *tümel* ya da *evrensel* belirlenime kavuşmadığı zamanlardır; *ilke* ancak ve ancak *kendinde* bir gerçekliktir, varolanların karşısına koyulmuş öznel bir güçtür, *biçimsel kavram*dır. Bu ilke Marx'ta *Kapital*'in I. Bölümüne konusunu veren "meta"dır.[68] Ürünün meta biçimi *öznel bir güç* olmanın ötesinde, varolanlar içinde bir varolan olarak, diğer tüm varolanları kendi formunda yeniden-üreten; felsefenin tarihsel belirlenimi açısından söylersek, *çokluğu Birlik* formunda örgütleyen, bu yönüyle de felsefenin form olarak belirlenmiş *idealite*sini gerçek nesnesiyle buluşturan *ilke*dir.

İşte Marx'a *felsefenin gerçekleşmesi* tespitini yaptıran ve bu yönüyle de *teori* ve *pratik* arasındaki ilişkiyi yeniden kavramsallaştırmak zorunda bırakan gelişme Spinoza, Kant ve Hegel'de biçimsel formunu kazanmış felsefenin, *içeriğiyle* –özdeşlik kuracak biçimde– karşılaşmasıdır. *Çokluğu Birlik* formunda örgütleyen, ama bu sefer tanrısallık ya da zor gibi dışsal öğeler aracılığıyla değil, toplumsallığı bizzat "içkin" bir hareket tarzıyla kuran ürünün meta biçiminin ve onun

68 Elbette *Kapital*'in "meta" ile başlaması bir tesadüf değildir; *Grundrisse*'nin yöntem tartışmasında belirtildiği üzere, "kural olarak en genel soyutlamalar ancak mümkün olan en zengin gelişmenin ortasında, *bir şeyin birçok şeyde, her şeyde* ortak olarak belirdiği durumlarda ortaya çıkar" (Karl Marx, *Grundrisse*, çev. Sevan Nişanyan, Birikim Yay., İstanbul, 1979, s. 175; *Grundrisse: Foundations of the Critique of The Political Economy* (*Rough Draft*), İng. çev. Martin Nicolaus, Penguin Books, Harmandsworth, 1973, s. 91) –vurgular bana ait. Bu nedenle giderek tüm toplumların zenginliğinin "muazzam bir meta birikimi" olarak kendini gösterdiği ve "bunun biriminin de tek bir meta" (Karl Marx, *Kapital*, Cilt 1, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yay., Ankara, 1986, s. 48) olduğu ifadeleri, kendini *kavram* formunda görmek isteyen bir *soyut evrensel*in hikâyesinin anlatılacağının habercisidir.

özne formundaki bütünlüğü olarak *sermaye*nin hareketinin felsefenin kendisine vermiş olduğu *Birlik* göreviyle bu karşılaşması, felsefenin *kendine verdiği* amacın gerçekleştiğini bildirir; ve bu hiç de arzu edilen mutlu bir son değildir.

Gerçekliğin kendisindeki –ve daha önce varolanlar içinde eşit düzeyde bir varolan olan– *içkin* bir öğenin giderek etkin bir unsur hâline gelip diğer varolanları, kendi formunda ve merkeziliğinde kendisinin ikincil bir varoluşu/görünüşü/fenomeni hâline getirişinin, felsefenin gerçekleşmesinin, Marx'ta ifade edilmiş karmaşık ve zorlu öyküsüyse, bu makalenin bir sonraki sayıda yer alacak olan ikinci bölümünde sunulacaktır.

Fakat yine de bir sonuç gerekecekse, felsefenin –ve benzeri teorik ya da pratik tüm yapısal unsurların– akşamdan yatıp sabah rüyasıyla uyananların öznel talepleri ya da istemelerine göre tanımlanamayacağı açıktır. Felsefenin gerçekleşmesi, ancak onun kendi tarihinin oluşturduğu *kavram*ının ve o *kavram*da içerilmiş arzunun, nesnesiyle buluşması, formun içeriğe uygun düşmesidir. Bir sonraki yazıda tartışılacak ve çözümü sunulacak problemlerden biri de burada ortaya çıkar; *sunuşumuz* öyle bir biçime sahiptir ki, sanki form kendini içeriğe dayatmış gibi gözükmektedir! Lakin –kavramın gerçek anlamıyla– (kimi) *idealistler*i hayal kırıklığına uğratmamız gerekir; keza, kapitalist üretim tarzında cisimleşmiş olan ürünün meta biçiminin hareketi, kendi *içeriğinden* hareketle felsefe tarihinin *form*unu speküle etmiştir.

Kaynakça

Elgür, Ersin Vedat, "Hegel'de Diyalektiğin Epistemolojik Odağı: Deneyim", *MonoKL Dergisi*, Yıl: II, Sayı IV-V, İstanbul, Yaz-Sonbahar 2008.

Elgür, Ersin Vedat, *Felsefenin Arzusu: Politika - Diyalektiğin Diyalektik Gelişimi ve Onto-Politika*, NotaBene Yay., Ankara, 2013.

Feuerbach, Ludwig, *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*, çev. Oğuz Özügül, Ara Yay., İstanbul, 1991.

Geraets, Theodore F., "Ansiklopedi'nin Üç Felsefî Okuması veya Hegel'de Felsefe Kavramının Gerçekleştirilmesi", *Alman İdealizmi II: Hegel*, çev. Tahir Karakaş, ed. Güçlü Ateşoğlu, Doğu Batı Yay., İstanbul, 2013.

Hegel, G.W.F., *Hegel's Science of Logic*, İng. çev. A.V. Miller, Humanities Press International, Atlantic Highlands, 1989.

Hegel, G.W.F., *Mantık Bilimi* (*Büyük Mantık*), çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2008.

Hegel, G.W.F., *Mantık Bilimi* (*Küçük Mantık*), çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2004.

Hegel, G.W.F., *Tarih Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2010.

Hegel, G.W.F., *Tinin Fenomenolojisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1986.

İlyenkov, Evald V., *Diyalektik Mantık: Diyalektik Mantığın Tarihi ve Diyalektik Mantık Teorisi Üzerine Denemeler*, çev. Alper Birdal, Yazılama Yay., İstanbul, 2009.

İlyenkov, Evald V., *Marx'ın Kapital'inde Soyut ve Somutun Diyalektiği*, çev. Hüseyin Akyol, Yorum Yay., İstanbul, 1996.

Kant, Immanuel, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, çev. İoanna Kuçuradi ve Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, 1995.

Kant, Immanuel, *The Critique of Pure Reason*, İng. çev. J.M.D. Meiklejohn, Blackmask Online, 2000.

Kant, Immanuel, *Yargı Yetisinin Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2011.

Kant, Immanuel, *Arı Usun Eleştirisi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1993.

Marx, Karl, *Grundrisse*, çev. Sevan Nişanyan, Birikim Yay., İstanbul, 1979.

Marx, Karl, *Grundrisse: Foundations of the Critique of The Political Economy* (*Rough Draft*), İng. çev. Martin Nicolaus, Penguin Books, Harmandsworth, 1973.

Marx, Karl, *Kapital*, Cilt 1, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yay., Ankara, 1986.

Ollman, Bertell, *Diyalektiğin Dansı: Marx'ın Yönteminde Adımlar*, çev. Cenk Saraçoğlu, Yordam Yay., İstanbul, 2006.

Spinoza, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, Dost Kitabevi Yay., Ankara, 2011.

"Eğer hayattaki konumumuzu insanlık için çalışabilecek şekilde seçmişsek, hiçbir yük bize boyun eğdiremez çünkü bunlar herkesin yararı için fedakârlıklardır; bu durumda önemsiz, sınırlı, bencil sevinçlere kapılmayız, fakat mutluluğumuz milyonlara ait olur, eylemlerimiz sessiz fakat daimi bir şekilde yaşamaya devam eder ve küllerimizin üzerine asil insanların sevgi dolu gözyaşları dökülür."

[Karl Marx ve Friedrich Engels,
Genç Bir Adamın Meslek Seçimi Üzerine Düşünceleri]

KAĞAN KAHVECİ

Marx'ın Transendental Şiiri I

Uğur(')a...[1]

Giriş

Transendental kavramının felsefede daha önce Duns Scotus'ta kullanıldığını biliyoruz, matematikte transendental sayılar vardır. Kavramı meşhur eden ve tüm modern felsefenin içinde düşüneceği veyahut hesaplaşacağı transendental felsefeyi sunansa on sekizinci yüzyıl Alman filozofu Immanuel Kant'tır. Karl Marx'ın eserinde transendental kavramına başvurulmaz; kimi yorumcular, kavram olarak geçmese bile Marx'ın da Alman felsefesinin transendental geleneğine kaydedilebileceğini düşünür; kimiyse Marx'ın transendental felsefe yapması bir kenara, tarihsel materyalizmiyle bu düşünme biçiminin temellerini çökerttiğini savunur. Fakat biz bu yazıda, ne Marx'ın aslında transendental felsefe yaptığını ne de onun en kökten eleştirisini sunduğunu savunacağız. Bizim niyetimiz baş-

1 Yaşamıyla ve yazdıklarıyla şiirin esasının ne olduğunu deneyimlememi sağlayan Uğur Çelik'e teşekkür ediyorum, bu yazı onsuz mümkün olmazdı: "[…] Sevginin gerçek olmadığını biliyorum. Yine de güneşin herkes için doğmadığı bir dünyaya inanmıyorum. Umurumda değil sonsuza dek bir kara delik yutsa bizi şimdi şu köşede, ama hepimizi. Geriye hiçbir iz bırakmadan yutsa bizi. Ama bu çelişki insanı kırmıyorsa; yani insanı kırmıyorsa bu çelişki [...]." "Kaderim değilsin, biliyorum, zaten kadere de inanmıyorum, [...] uğura inanıyorum ben, fiziksel, biyolojik, toplumsal maddenin olumsallıklarına, onun boşluktan var ettiği mucizevî zorunluluklara [...].

ka, hem 200. doğum yıldönümü vesilesiyle Marx'a kendisini içinde görmekten mutluluk duyacağı bir kıyafet hediye etmek hem de şairlere bir çağrıda bulunmak istiyoruz.

Marx'ın transendental şiirini ortaya koyabilmek için Kant'la başlayan transendental devrimden ve bu devrimin hem felsefede hem de şiirde Marx'a kadar giden etkilerinden mutlak kavramı üzerine bir tartışmayı merkeze alarak bahsetmemiz gerekecek. Marx'ın transendental şiirini bu kaynaklara dayanarak göstermeye çalışacağız. Fakat baştan neyin peşinde olduğumuzu söyleyelim ki, okuyucu, derginin Hegel'e ayrılan ikinci sayısında ve Erken Alman Romantiklerine ayrılan üçüncü sayısında devam edecek üç bölüm hâlinde tasarladığımız yazımızın izleği hakkında fikir sahibi olabilsin.

Kant'ta transendental kavramı, çok genel olarak, deneyim diye bir şeyi mümkün kılan koşulları tarif etmek için kullanılır. Söz konusu transendental koşullar, deneyim kaynaklı değildirler; deneyimlediğimiz dış dünyanın içinde veya sınırında bulunmayan saf koşullardır. İnsanın bir dünya deneyimine sahip olabilmesi, bu dünyanın içinde nesneler ayırt edebilmesi, bunlar arasında örneğin neden-sonuç ilişkileri kurabilmesi için zorunlu, insan öznelliğine özgü koşullardır.[2] Kant'ın transendental devriminin sonraki felsefe tarihinde iki belirleyici sonucu oldu: 1) İnsan kendi dünya deneyimini *etkin* olarak kurar, öznel koşullarıyla kurduğu/"yarattığı" dünyası içinde yaşar. 2) İlkinin doğrudan sonucu olarak, insan; gerçekliğin kendisini, *mutlağı*[3] yani kendi öznelliğine

2 Kant'ın "transendental özne"sinin bir insan teki mi olduğu, genel olarak insanlar mı olduğu, yoksa insan teklerinin de pay aldığı kişi-dışı bir özne mi olduğuyla ilgili bir tartışma vardır, fakat konumuz açısından bunun bir önemi olmayacak.

3 Yazımız açısından temel önemde olan mutlak kavramına biraz açıklık getirmek istiyoruz. Mutlak kavramının Latince karşılığı *ab-solutus*tur. Bağsız olan, bağımsız olan gibi anlamlara gelir. Mutlağın "bağsızlığı" iki bakımdan anlaşılabilir: 1) İnsana ve öznel koşullarına bağlı olmayan, insana göreli olmayan. Burada mutlağı "bize göre ol-*ma*-yan" anlamında, yani negatif/olumsuz olarak tanımlamış oluruz. 2) Mutlağı bize göre ol*ma*ması bakımından değil, kendisi bakımından, yani pozitif/olumlu varlığı açısından da tanımlayabiliriz. Bu durumda, bizim varlığımıza kayıtsız olanı, gerçekliğin kendisini kastederiz. Örneğin, kimi filozoflar Tanrı'yı, kimiyse bir bütün olarak maddî evreni, doğayı mutlak olarak koymuşlardır. Bu iki mutlağın ortak özelliği, insanın varolmasından bağımsız olarak varlıklarını sürdürüyor olmalarıdır. Diğer bir deyişle, Tanrı'ya nazaran insan zorunsuzdur, içinde insan olmayan evrenler de yaratabilirdi ve aynı Tanrı olmayı sürdürürdü. Benzer şekilde, maddî evren açısından insan zorunsuzdur, içinde insan olmasa bile evren varlığını türlü şekillerde sürdürebilirdi. O hâlde filozoflar, mutlak olanı bilmek istedikleri zaman, düşünce yoluyla, düşüncelerine *bağlı* olmayanı, insanlar dâhil olup biten her şeyi kuran/yaratan zemini bilmeye çalışırlar. Kant ise, ister idealist ister materyalist cinsten olsun, herhangi bir mutlağın bilinemeyeceğini, çünkü gerçeklikle her türlü ilişkimizin bizim öznel koşullarımıza *bağlı* olduğunu düşünür. Bu koşulların dışına çıkamayacağımızı ve şeyin kendisini yani mutlağı bilemeyeceğimizi iddia eder. Felsefe, en eski tarihinden itibaren şeyin kendisini bilme çabası olduğu için, Kant'ın bu mutlaksızlaştırıcı bakış açısı, onun ardından hemen aşılmaya çalışılmıştır. Filozoflar, insanların,

göre olmayanı *bilemez*. Mutlağın bilgisini imkânsız kılan bu bakışın felsefeye getirdiği şartlara uygun yeni bir mutlak kavramını geliştirme çabası Kant'ı takip eden Alman İdealizminin ve özellikle Hegel'in en önemli meselesi oldu. Erken Dönem Alman Romantikleri ise mutlağın bir *bilgi formu* altında dile getirilememesini, sistem arayışındaki felsefelere özgü bir kısıt olarak gördüler; dile getirilemeyeni dile getirmenin ve mutlağa dokunmanın yolunun şiirden geçeceğini düşündüler. Sonuç olarak, Kant'ın mutlaksızlaştırıcı transendental devriminin hemen ardından bir tarafta felsefî, diğer tarafta şiirsel iki mutlak anlayışı gelişti. Birincisinin sonucunda Hegel'in tüm insanlık tarihini, dolayısıyla insan öznelliğini içinde sentezlediği Mutlak Tin kavramı ortaya çıktı, ikincisinin sonucunda bireyin yaratıcı öznelliğini mutlaklaştıran bir anlayış gelişti. Buna göre birey, kendi iç doğasına göre dış doğayı tanıdığında, nesnelere ve kelimelere bu iç doğasına göre düzen verdiğinde mutlağı *bilmiyor* olsa bile, yaşamını mutlağın varlığının/yaşamının parçası kılar ve onun kendisini ifade etmesinin *gerçek* aracısı hâline gelir. Marx'a gelince, o Hegel'in mutlak anlayışını kökten bir eleştiriye tutar, fakat bir materyalist olarak mutlakla ilgili konumunu belirginleştirdiği bir çalışması yoktur. Yazı dizimiz sırasında onun mutlak görüşünü ortaya koyma çabası transendental şiirini ortaya koyma çabamızla birlikte yürüyecek.

Marx'ın "transendental şiiri" dediğimizde, transendental teriminin en geniş anlamını, "bir şeyi mümkün kılan koşullar"ı anlıyoruz. Buna göre, Marx'ın toplam eserinin bir şiir olmasa bile şiiri mümkün kılacak politik ve ekonomik koşullar üzerine düşündüğünü savunacağız yazımız boyunca. Kant'ın en temel eseri *Saf Aklın Eleştirisi*'nde serimlediği transendental felsefesi de bir metafizik değildir; fakat bir bilim olarak metafiziğin nasıl mümkün olabileceğinin koşullarını koyar. Analojik olarak, Marx'ın toplam eserinin bir şiir olmasa bile şiiri mümkün kılacak koşulları ortaya koyduğunu savunacağız.

---

içinde tecrit edildikleri bir dışarıda yaşamadıklarını, şeyin kendisini ve dolayısıyla kendilerini yaratan esasın ne olduğunu bilebilecekleri iddiasını sürdürmek isterler, zira felsefenin varlık sebebi, hakikati sadece bize göre değil, olduğu gibi bilmektir. Dolayısıyla mutlak tartışması, felsefenin bugün de sürmekte olan en önemli konusudur. Son olarak, Kant'a göre mutlağın bilinemeyecek olması hiçbir şeyin bilinemeyecek olduğu anlamına gelmez, insan kendi transendental koşullarına göre evrensel ve nesnel bilgiler (bilimsel bilgiler) elde edebilir. Fakat Kant bu bilgimizin şeyin kendisinin bilgisi olduğunu, mutlağın kendisine tekabül ettiğini iddia edemeyeceğimizi söyler; çünkü tekrar vurgularsak, Kant'a göre kişi, düşünce yoluyla düşüncesine bağlı olmayanı bilemez. Kant için doğru bilginin kıstası, nesnenin kendiliğine tekabül etmesi değil, bilgi iddiasını dile getiren yargı formunun kendi iç tutarlılığıdır. *Dipnotun dipnotu*: Bu yazıda mutlak kelimesini "kesin, kat'î" gibi bir anlamda hiç kullanmadık. Okuyucu mutlağı her gördüğünde verdiğimiz iki anlamdan biriyle veya her ikisiyle birlikte düşünmelidir. Ayrıca "mutlaklaştırmak" dediğimizde, bunun anlamı; "mutlağa (2. anlamında mutlak) dâhil etmek, mutlağın parçası/devamı/sürdürücüsü olarak anlamak/görmek/göstermek vb." olacak. Son olarak, "mutlaksızlaştırıcı" dediğimizde ise "mutlağın bilgisini yasaklayıcı/imkânsızlaştırıcı" gibi bir anlamı kastediyoruz.

Marx'ın, komünist toplumu, içinde herkesin şair olduğu bir dünya olarak kurguladığını, böyle bir dünyayı mümkün kılabilecek ekonomik ve politik koşullar üzerine düşündüğünü, buna uygun bir mutlak kavrayışına sahip olduğunu öne süreceğiz. Şiir kuşkusuz Marx'tan önce vardı, ondan sonra da hep oldu. Fakat yazımızda şiiri; Kantçı transendental devrimin etkisi altında şiiri ve sanatsal yaratımı tekrar düşünen Erken Dönem Alman Romantiklerinin duyduğu gibi duyuyor, insan varlığının yaratıcı doğasına dair getirdikleri yeni ufuk içinde anlıyoruz: Mutlağın bilgisine felsefe ve bilimler erişemese bile, insan mutlaktaki yerine şiir yoluyla yerleşebilir ve *olumsallığına*, onu o yapan karşılaşmalara, yani kendi uğuruna dayanarak hem bireysel dünyasını hem de gezegen olarak dünyayı yaratabilir.

Romantikler "şiir" için Almanca *Dichtung* der. Bu kelimeyi Grekçe *poiesis*i karşılamak için kullanırlar. *Poiesis*; "yapmak, üretmek, yaratmak" anlamlarına gelen *poiein* fiilinden türetilir. Aristoteles bu fiili tüm sanat faaliyetleri için kullandığı gibi "yasa yapmak" için de kullanır. Romantikler, şiirin Grekçe anlamını korurlar ve Kant sonrası düşüncenin ufku içinde çok daha geniş bir alana yayarlar. Romantikler ister ki, tüm şiir türleri kalıplarını kırsın, birbirine karışsın, güçlerini bir kılıp doğa ve bilim hâline gelsin. Sanat genişleyerek doğa ve bilim hâline gelirken, bilim ve doğa sanat olsun. Hatta şiirin toplum yaşamına sirayet etmesini, onu sanat olarak tekrar doğurmasını isterler. Romantiklerin şiire yükledikleri bu görevler, şairlere özgü bir "coşumculuğun" ürünü değildir. Bu görevleri şiire yüklerken, bunların gerçekten umut edilebilir idealler olduğunu düşünürler, kendi kişisel çalışmalarına bu ideali gerçekleştirme amacı rehberlik eder. Erken Dönem Alman Romantikleri 1797-1801 yılları arasında çıkardıkları *Athenaeum* Dergisi'nde kolektif olarak, kendi yazılarında ve eserlerinde kişisel olarak, şiiri ve sanatı hiç duyulmamış bir şekilde yorumladılar ve icra ettiler. Bunun için Kant'ın felsefesinin sunduğu yeni bakış açısından ve yine bu felsefenin kendine özgü kısıtlılığından cesaret alıyorlardı.

Kant, bilimin ve sanatın ortak bir kaynağa dayandığını göstermişti. *Saf Aklın Eleştirisi*'nde, bir yeti olarak hayalgücünün kavram ile duyumu bir araya getirmekteki, böylece bilgiyi meydana getirmekteki merkezî rolünü, transendental işlevini vurguluyordu. Şairin uçarılığının kaynağı olarak görülen hayalgücü, bilimsel bilginin ve genel olarak nesnel bir dünya deneyiminin transendental koşullarından biri olarak gösteriliyordu. Şairler Kant'ın açtığı bu ve başka perspektifleri, şiirin dünyayı dile getiren ve dünyayı kuran/yaratan imkânları üzerine düşünerek karşıladılar. Üstelik şiiri, transendental felsefenin doğrudan sonucu olan kendin-de-şey ile bizim-için-şey ayrımının getirdiği kısıtları aşmanın ve mutlağa dokunmanın yolu olarak da görüyorlardı. Buna göre Kant'ın dediği gibi mutlak belki bilinemeyebilirdi; fakat kişi şiirle ve sanatla mutlaktaki yaşamına yerleşebilir, bilgiye gelmeyeni, bilinemeyeni ifade edebilir, varlığını mutlağın bir parçası olarak sürdürebilirdi. Mademki bilim mutlağı bilmekte yetersiz kalıyordu, o hâlde

şiir bilime kendi kanatlarını takmalıydı. Erken Dönem Alman Romantiklerinin kendilerine koydukları en önemli görev şiir yoluyla modern döneme uygun "yeni bir mitoloji" yaratmaktı. Bu mitolojiyle topluma sirayet etmek, ona kendi ruhunu üflemek, yön ve erek vermek istiyorlardı. Söz konusu mitolojinin, Hıristiyanlık tarihine ve onun şiire dayalı modern bir yorumuna dayanarak mı, yoksa yeni doğa bilimlerine dayanarak mı hayata geçirileceği, aralarında geçen tartışmalardan biriydi. Birinci tarafı temelde Novalis temsil ederken,[4] ikincisini Schelling temsil ediyordu. Bu proje olgunlaşmadan ve gerçekleşmeden Alman Romantikleri dağıldı ve bir fikir olarak atmosferde dolaşmaya devam etti.[5] Biz, derginin üçüncü sayısında, Marx'ın işte bu mitolojiyi, "rasyonel mitoloji"yi mümkün kılacak koşulların "yasalarını koyan" (*poiein*) kişi olduğunu savunacağız. Yine aynı yazıda bu tür bir mitoloji aracılığıyla Marksizmin olanaklarını tekrar düşünmenin yollarını arayacağız, şairleri bu mitoloji fikrine hayat vermeye davet edeceğiz.

Marx'ın çok erken yaşlarından itibaren şiirle yakından ilgilendiğini, hatta 1837 yılında babasına yazdığı bir mektupta şiirden "sanatım, cennetim" diye bahsettiğini biliyoruz. Yine bu aynı mektupta, yoğun bir felsefe çalışması içinde olduğunu ve Genç-Hegelcilerin bir araya geldiği bir kulübün müdavimi olmaya başladığını da yazar. Bu yeni ilgisi ve içine girdiği bu çevre onu durak vermeksizin yeni gündemlere taşır ve şiirle ilişkisi kopmuş gibi görünür. Oysa biz Marx'ın şiirle bağının hiç kopmadığını, dolaylı olarak sürdüğünü savunacağız. Marx artık şiirle değil, şiiri mümkün kılacak koşullarla ilgilenmektedir. Marx'ın ilgisindeki bu kayma, onun 1835 yılında meslek seçimi üzerine yazdığı metinde kendisine koyduğu ilkeyle uyumludur:

> Fakat bir mesleğin seçiminde bizi yönlendirmesi gereken temel rehber, insanlığın esenliği ve kendimizin mükemmelleşmesi olmalıdır. Bu iki ilginin birbiriyle çatışma içinde olduğu, birinin diğerini yok edeceği düşünülmemelidir; tersine, insan doğası öyle bir şekilde kurulmuştur ki, kendi mükemmelliğine ancak diğer insanların mükemmelleşmesi ve iyiliği için çalışarak ulaşabilir. Eğer sadece kendisi için çalışırsa belki ünlü bir bilim insanı, büyük bir bilgin, muhteşem bir şair olabilir fakat asla mükemmel, gerçekten büyük bir insan olamaz.[6]

4 Tüm Erken Dönem Alman Romantikleri gibi Novalis de doğa bilimleriyle yakından ilgilenir ve bunları yeni şiirin kaynaklarından sayar. Fakat onun gelenekle ilişkisi Schelling'e göre daha sıkıdır. Üçüncü yazımızda ayrımı daha açık bir şekilde koyacağız.

5 Marx'ın lise yıllarında ve üniversitede sanat tarihi okuduğunu, Erken Dönem Alman Romantiklerini tanıdığını biliyoruz. Ayrıca, Berlin'deki ilk aylarında bilimi ve sanatı birleştirmek gibi bir uğraşının olduğunu 1837 yılında babasına yazdığı mektuptan biliyoruz. Üçüncü yazımızda bunlardan bahsedeceğiz.

6 Karl Marx, "Genç Bir Adamın Meslek Seçimi Üzerine Düşünceleri (10-16.08.1835)", Karl Marx ve Friedrich Engels, *Collected Works*, Cilt 1, Lawrence & Wishart, Londra, s. 8.

Yaygın kanının, hatta kendi kanısının aksine Marx'ın "cennetini, sanatını" bırakmasının sebebinin şairliği "beceremememesi" olduğunu düşünmüyoruz. O, transendental şair olma yoluna girmiştir. Marx kendisi için istediği her şeyi tüm insanlık için isteyen bir karaktere sahiptir. O, tarih sahnesine yeni çıkan işçi sınıfının yaratıcı emeğinde, içinde herkesin şair olacağı bir toplumun imkânını görmüştür:

> 19. yüzyılın sosyal devriminin şiiri geçmişten beslenemez, onun hayat pınarı gelecektedir. Tüm bâtıl inançları geçmişe süpürmeden, kendi başlangıcını yapamaz. Eski devrimler, kendi geçmişlerini bulandırmak için dünya-tarihsel hatırlatmalara ihtiyaç duyuyorlardı. 19. yüzyılın devrimi ölülerin kendi ölülerini kaldırmalarına izin vermelidir ki, kendi öz içeriğine vâsıl olabilsin. Eskiden lâf içeriğin üzerindeydi, şimdi içerik lâfı aşıyor.[7]

Marx on dokuzuncu yüzyılın sosyal devriminin, komünizmin önünü açacak devrimin şiirinin, aynı kelimelere farklı anlamlar vererek yazılmayacağını düşündü; çünkü artık içeriğin lâfla ileriye çekilmesine gerek yoktu. Görebilen gözler için zaten şiirsel bir şeyler olmaktaydı. Büyük harfle Şiiri mümkün kılacak tarihsel koşullar ortaya çıkmaktaydı. Marx'ı şairlerden kopartan ve onu transendental şair olmaya doğru yönelten, bu tarihsel koşullar ve yaratımın öznesinin kim olduğuyla ilgili verdiği karardı. Yaratımın öznesini; mutlağa dokunduğunu sanırken, eşitsiz ve özgürlüksüz bir toplumun ideolojik atmosferinde umudun sadece bir çığlığı hâline gelen şairlerde değil, dünyayı her gün yeniden ve yeniden yaratan işçi sınıfında görüyordu. Kapitalist üretim ilişkileri içinde insanlar, yaratmak ve üretmek olan doğalarına yabancılaşmış bir şekilde yaşıyorlardı. Bu üretim ilişkileri içindeyken, şeyin kendisinin bilinmesi veya onun gerçekliğinin içinde yaşanması şöyle dursun; mutlak, eşitsizliklerle katılaşmış ideolojik bir tabakanın arkasında, ancak bir umut olarak duruyordu. Marx'a göre bu tabakayı kıracak ve umudu gerçek kılacak olan, Nietzsche'ninki türünden şairlere özgü bir "çekiç" değil, işçi sınıfının gerçek çekici olabilirdi.[8] Bu sınıf, içinde herkesin şair olacağı, özgürce kendisini ve dünyayı yaratacağı komünizmin koşullarını yaratacaktı. Bunu en başta kendisi için yapacaktı, çünkü kapitalist özel mülkiyet düzeninde, yarattığı en basit üründen bile daha değersiz hâle gelmiş; yarattığı

7 Karl Marx, *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i*, çev. Tanıl Bora, İletişim Yay., İstanbul, 2010, s. 34.

8 Biz, Erken Dönem Alman Romantiklerine ayrılan üçüncü sayı için kaleme alacağımız yazıda, yirmi birinci yüzyılda komünizm umudunun yeşertilmesi için, içeriğin lâfla yeniden canlandırılması için Nietzsche'nin ve şairlerin çekiçlerinin temel önemde olduğunu savunacağız. Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde Nietzsche'nin erken bir sesi olan Max Stirner'le yaptığı şiir üzerine bir tartışma ve genel olarak Max Stirner felsefesiyle Marksizm arasındaki ilişkinin irdelenmesi de tartışmamız için önemli olacak.

ürüne, yaratıcı etkinliğine, insan olmaklığına ve diğer insanlara yabancılaşmıştı. Üstelik yabancılaşmayı yaşayan sadece işçi sınıfı da değildi, işçide bir *etkinlik* olarak gerçekleşen yabancılaşma, üretim araçlarının özel mülkiyetine sahip olan kapitalistlerde bir *durum* olarak yaşanıyordu. Marx'a göre mutlak, insanların doğayı dönüştüren, tarihi yaratan üretici etkinlikleri ve bu etkinliklerine yabancılaştıkları kapitalist ekonomik olgu dikkate alınmadan değerlendirilemezdi. Marx, yabancılaşmayı ortadan kaldıracak gerçek hareket olarak komünizmi hem felsefî hem şiirsel mutlak anlayışıyla birlikte düşünüyordu.

Marx'ın geleceğin komünist toplumu hakkında birkaç cümle dışında pek bir şey yazmadığını biliyoruz. *Komünist Manifesto*'da komünizmi, "içinde her insan tekinin özgür gelişiminin tüm insanların özgür gelişiminin şartı olduğu birlik" olarak tanımlar. *Gotha ve Erfurt Programı*'ndaysa, "herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacına göre" ilkesiyle yaşayan bir toplum diye bahseder. Bunlar ve başka birkaç belirleme bizim iddiamızı temellendirmemizde yeterli olmayacağı için, Marx'ın gençlik döneminde bir süre çok etkin olarak kullandığı, fakat *Alman İdeolojisi* ile birlikte terk ettiği "yabancılaşma" kavramına başvuracağız.

Marx okumalarında genellikle Marx'ın yabancılaşma kavramını kullanmayı *neden bıraktığı* sorulur; böylece onun özgün ve nihaî düşüncesinin nasıl geliştiği ve tamamına erdiği açıklanmak istenir. Fakat biz, Marx'ın transendental şiirini ortaya koymak gibi bir uğraşın içine girdiğimiz için, yabancılaşma kavramını *neden kullandığı* sorusunu soracağız. Soruyu bu şekilde formüle ederek, Marx'ın "yabancılaşmamış insan"ı nasıl kavradığını göstermeyi umuyoruz. Böylece, sonra geliştirdiği ve benimsediği tarihsel materyalizmin yöntemi gereği, geleceğin mümkün toplumu komünizm ve komünist dünyanın insanı üzerine pek konuşmayan Marx'ın konu hakkında neler diyebileceği hakkında, gençlik eserlerine dayanarak, düşünmek istiyoruz. Kuşkusuz, komünist dünyanın yabancılaşmamış insanını bir şair olarak tasavvur ettiğini savunacağız.

Derginin Hegel sayısında yabancılaşma konusunu ayrıntılı ele alacağız, fakat kısaca değinecek olursak; Marx'a göre yabancılaşmış insan, doğayla, toplumla ve kendisiyle ilişkilerinde hâkimiyetini kaybetmiştir. Eylemlerinin başlatıcısı ve sonlandırıcısı kendisi değildir. Eylemleri üzerinde kontrolü yoktur. Hayatta kalmak için kapitalist üretim biçiminin mekanik nedenselliğinin çarkına dâhil olur ve oraya tüm yaşam gücünü teslim eder. Yaşam gücü insanın aslında yaratım gücüdür. Bitkilerin çiçek açması gibi insanlar kendiliğinden, bir çıkar gözetmeden üretebilen, yaratabilen varlıklardır. Yaşam güçleri yaratım olarak kendilerini dışa vurur ve böylece kendilerini gerçekleştirirler, dünyada nesnelleşirler. Ürettikleriyle kendilerini ve içinde yaşadıkları dünyayı yaratırlar. Oysa kapitalist üretim ilişkilerinin içinde yaşayan insan, yaratımına, kendisi olmaya yabancılaşmış; mutlaktaki yerine yerleşme imkânı elinden alınmış insandır. Marx'a göre yabancılaşma ile özel mülkiyet arasında dolaysız bir ilişki vardır. Ona

göre, özel mülkiyetin öznel özünü işçilerin/çalışanların yabancılaşmış emekleri meydana getirir. Özel mülkiyetin öznel yönünü meydana getirenin çalışanların emeği olduğunu daha önce İngiliz klasik iktisatçıları zaten dile getirmiştir. Marx ise, özel mülkiyetin öznel yönünü meydana getiren emeğin yabancılaşmış bir emek olduğunu ve tam da yabancılaşmış bir emek olduğu için özel mülkiyeti meydana getirebildiğini ispat eder.

Marx *Alman İdeolojisi*'ne kadar çok etkin kullandığı yabancılaşma kavramını Hegel'in felsefesinden devşirmiştir, fakat Hegelci anlamıyla kullanmaz. Hegel'de yabancılaşma kavramsal bir hareket olarak ele alınır, söz konusu olan "Mutlak İde"nin doğa ve tarih içinde yabancılaşmasıdır. Bu yabancılaşma, filozofun – Hegel'in– kendi felsefe sisteminde mutlağı kavramasıyla/bilmesiyle sona erer. Doğanın ve tarihin akıllı düzeni olarak Mutlak İdeyi kavrayan, *mutlağın bilgisine* erişen filozof ve onun aracılığıyla insanlar, kendilerinin ve tarihlerinin mutlağın yaşamının parçası olduğunun bilincine varırlar. Yabancılaşma, filozofun kavramsal sisteminin öncülüğünde sona erer: İnsanlar mutlağın yaşamının temel parçaları olduklarının bilincine varırken, mutlak da insanların bilinçleri aracılığıyla kendisini tanır ve bilir. Böylece yabancılaşma ortadan kalkmış olur. Fakat Marx'a göre yabancılaşma, bir bilinçlilik veyahut bilinçsizlik meselesi değildir, konunun mutlağın bilgisine sahip olup olmamakla bir ilgisi yoktur. Somut ekonomik olgulara, insanların kapitalizm gibi üretim biçimlerinde yaşıyor olmalarına dayanır ve komünizmle nihayete erecektir. Marx'ın düşüncesini anlamak için bu husus çok önemlidir; çünkü Marx, yabancılaşmanın kökeninin sınıflı toplumların içindeki çalışma ve üretim biçiminde olduğunu göstererek, yabancılaşmanın nasıl ortadan kaldırılabileceğine dair somut bir perspektif sunar: Tarihte insanların eylemleriyle ortaya çıkan yine tarihte insanların eylemleriyle yok olup gidecektir. Ona göre her türlü çalışma bir yabancılaşma olmak zorunda değildir, fakat tarihin belli bir aşamasında çalışmanın aldığı hâl nedeniyle bu durum ortaya çıkmaktadır. Marx'a göre Hegel'in mutlak felsefesi, "toplumsal, tarihsel ve göreli" olanı, bizim örneğimizde kapitalizmi, mutlağın gelişiminin bir zorunluluğu olarak kabul etmek durumundadır. Marx Hegel'in felsefesinin böyle bir çarpıklık üzerine kurulu olduğunu düşünür ve onun mutlak anlayışının kökten bir eleştirisi üzerine kurar kendi düşüncesini. Derginin Hegel'e ayrılan ikinci sayısında Marx'ın bu eleştirisini yabancılaşma kavramını merkeze alarak sunmaya çalışacağız. Bu yazıda, Marx'ın kendi özgün mutlak anlayışını ortaya koyabilmek için, Hegel'i materyalist bir perspektiften eleştiren, Marx'ı bir dönem çok etkileyen Feuerbach ve yirminci yüzyılın önemli Marksist filozoflarından Althusser'in "karşılaşma materyalizmi" anlayışı, onun "olumsallığın zorunluluğu" kavramı önemli kaynaklar olacak bizim için. Althusser'in bu kavramının mutlak tartışması bakımından önemini açıklamak için Fransız filozof Quentin Meillassoux'nun spekülatif materyalizminden yararlanacağız.

Marx'ın transendental şiirini ve mutlak anlayışını ortaya koyma yolunda yazımızın başından itibaren sözünü ettiğimiz filozoflar ve şair-düşünürler önemli olacak bizim için.

Bu ilk yazıda, ilk önce Kant'ın transendental devrimini anlatarak kavramsal ve tarihsel zeminini ortaya koyacağız. Ardından, sonraki felsefenin Kant'tan devraldığı problemi ortaya koyup, Hegel'in yeni şartlara uygun mutlak görüşüyle bu problemi nasıl çözdüğünü göstereceğiz. Son olarak ikinci yazıya hazırlık mahiyetinde Marx'ın bu tartışmalar içinde nasıl bir konum aldığını belirteceğiz. Ayrıca tüm bu tartışmalarda bir diğer odak noktamız, insanın, giderek daha somut bir şekilde, yaratıcı ve etkin bir özne olarak nasıl kavramsallaştırıldığını göstermek olacak. Filozofların mutlak görüşleri ve özne görüşleri arasındaki doğrudan ilişkinin altı çizilerek Marx'ın özne ve mutlak görüşünün açıklanmasına kavramsal bir hazırlık yapılacak.

Kant'ın Transendental Devrimi

Kant felsefede transendental devrimin kurucusudur. Ona gelene kadar felsefe dünyanın nesnelliğini bir problem hâline getirmemişti. Dünyanın, insanın öznel koşullarından bağımsız bir nesnelliğe sahip olduğu düşünülüyordu. Felsefenin idealiyse, nesnel gerçekliği kendiliğinde nasılsa o şekilde, yani mutlak olarak, bilmekti. Bu ideal içinde dünyayı ve üzerinde olup biten her şeyi açıklamaya çalışan felsefenin temel çalışma ilkesi belirli tözler[9]/kendilikler belirleyip bunlardan itibaren dünyanın bütününü açıklama gayreti oldu. Örneğin Leibniz için tözler sınırsız sayıda ruhsal birliklerdi (monadlar) ve dünya üzerinde olup biten her türlü görüngünün altında bu ruhsal birliklerin varlığı yatıyordu. Spinoza için töz tekti ve dünyada olup biten her şey bu sonsuz tek tözün farklı tarzlarını ifade ediyordu. Örnekler çoğaltılabilir ve ayrıca Spinoza ve Leibniz bunlardan ibaret değil. Bizim burada vurgulamak istediğimiz, Kant'ın transendental felsefesinin kendisine kadarki felsefeden ayrı bir soru sorma biçimine sahip olduğu. Kant'tan önce soru şöyle soruluyordu: Nesnel dünyanın bütününü kendiliğinde olduğu gibi, yani mutlak olarak açıklayabilmek için temel alınması gereken töz/tözler ne olmalıdır? Kant, kendisine kadarki felsefenin, onun verdiği adla "kötü metafizik"in, soruyu yanlış sorduğunu ve bu nedenle tek bir felsefî sisteme ulaşamadığını düşünüyordu. Binlerce yıldır tek bir felsefî sisteme ulaşılamamasının ardında temelsiz bir varsayım olabileceğini geçiriyordu kafasından: Bizlerin nesnel bir dünya deneyimine sahip olmamız, dünyanın

9 Töz, felsefenin en önemli, tam da bu nedenle en anlam yüklü kavramlarından biri olmuştur. Burada birkaç anlamını vermekle yetiniyoruz: Bağımsız varlık(lar), değişim sırasında değişmeden kalan, hakikî birlik(ler), şeylerin özleri vd. Bizim konumuz açısından töz, mutlağın kendisi veya mutlağın –gerçekliğin kendisinin– "yapıtaşı" gibi düşünülebilir.

başka türlü değil de hep bu şekilde olması, onun kendi gerçekliğinde de bizim gördüğümüz veyahut düşündüğümüz gibi olduğu anlamına gelmeyebilir. Soru başka şekilde de sorulabilirdi: Dünyanın başka türlü değil de böyle olmasının, onun duraksız ve sekmeyen bir düzenlilikte bize bu şekilde görünüyor olmasının, yani onun *nesnelliğinin* kurucusu tözler ve onların ilişkileri değil de bizim onunla ilişki kurma biçimimiz olabilir mi?

Bu soru sorma biçimi Copernicus'un soru sorma biçimiyle benzerdir. Üzerinde yaşadığımız gezegeni, yani yeryüzünü merkeze alan astronomik sistemden bugünkü Güneş merkezli astronomik sisteme geçilmesinin öncüsü olan Copernicus astronomide bazı sorunlar yaşıyordu. Astronomik hesaplamalar yerküre merkeze alınarak yapıldığında birçok gök olayı açıklanamıyordu, bunlar arızî tuhaflıklar olarak kalıyorlardı. Copernicus, yüzyıllara dayanan gözlem sonuçlarını, bu sefer güneşin merkezde olduğu ve yeryüzü gezegeninin onun etrafında döndüğü hipotezine dayanarak hesaplamaya karar verdi. Bu yeni hipotez daha önce açıklanamayan, gariplikler olarak görülen gök olaylarının birçoğunu aklî olarak açıklanabilir kılıyordu. O hâlde yedi katlı göğün merkezinde yeryüzü bulunmuyordu; Dünya, Güneş etrafında dönen herhangi bir gezegendi.

Copernicus'tan iki asır sonra, Almanya'nın Königsberg kentinde yaşayan Kant felsefede benzer sorunlar yaşıyordu. Felsefe, genel olarak, dünyanın kendiliğinde nasıl olduğunu bilmemize olanak veren bir görme kapasitesine (zihinsel görü) ve mantıksal ilkelere sahip olduğumuz hipoteziyle hareket etmişti. Dünyayı mutlaklığında bilmemizin mümkün olup olmadığı üzerine eleştirel bir şekilde düşünmemişti, hatta bu soruyu sormamıştı bile. Kant'ın transendental devrimi işte bu sorunun sorulmasıyla başlamıştır: Dünya deneyimimizi ve onu bilmemizi mümkün kılan, onu başka türlü değil de böyle deneyimliyor olmamızın kökeninde duran, yani dünyanın nesnelliğini kuran *öznel koşullar* nelerdir?

Bu soruya cevap verirken Kant'ın ilk hamlesi, duyuma dayalı olmayan zihinsel bir görme imkânının üzerini çizmek oldu; zira metafiziksel ve kanıta dayanmayan bu varsayımsal yeti, felsefenin hiçbir sorununu o zamana kadar çözmemişti. Anlaşılan oydu ki, filozofların zihinleri farklı farklı şeyler görüyordu. Kant, insanda sadece duyusal, yani dış dünyadan duyular aracılığıyla etki almaya dayalı bir görünün[10] mümkün olduğunu kabul etti. Bu duyusal görünün

10 *Intuition* kelimesinin karşılığı olarak kullandığımız "görü" kelimesi yerine sezgi kelimesi de kullanılabilirdi. Sezgi kelimesinin "zannetmek, kuşkulanmak, öngörmek" gibi fiilleri çağrıştırmasının anlam karışıklığına neden olduğunu düşündüğümüz için tercih etmiyoruz. Görü kelimesinin kökeni "görmek" fiilidir. Henüz nesne olarak kurulmamış ayrımsız bir çokluğun/malzemenin doğrudan görülen bir şey olarak insan zihnine sunulmuş olması anlatılmak istenir. Görü kelimesi "görmek" fiilinden türetilse de sadece görme duyusu aracılığıyla değil, tüm duyumlar aracılığıyla dış dünyadan ayrımsız bir çokluğun insan zihnine sunulmuş olması anlaşılmalıdır.

iki a priori (deneyim kaynaklı olmayan) öznel formu vardı: Uzay/uzam ve zaman. Kant'a göre uzay ve zaman dış dünyanın özellikleri değildi, yani yayılımlı olmak ve zamana tâbî olmak nesnelerin özellikleri değildi. Dış dünyayı yayılımlı (uzay/uzam) ve art arda gelen veya eşzamanlı olan şeyler olarak deneyimleyen bizlerdik, şeylerin kendiliklerinde de böyle olduklarını iddia edemezdik. Uzay ve zaman, bizim dünyayı deneyimlememizin transendental koşullarıydı, dış dünyanın kendindeki özellikleri değildi, o hâlde, mutlak değildiler. Sonuç olarak, biz dünyayı kendiliğinde değil, uzayda yayabildiğimiz ve zamanda dizebildiğimiz kadarıyla bilebiliyorduk.

Kant, uzay/uzam ve zamanı ünlü kitabı *Saf Aklın Eleştirisi*'nin "Transendental Estetik" bölümünde inceledi. Burada kullandığı "estetik" kelimesi Antik Yunanca *aisthesis*ten gelir; bu kelimeyse "hissetme" anlamına gelir. Kant kitabının "Transendental Estetik" bölümünde uzay ve zamanı hissetmemizin transendental koşulları olarak koyar. Buna göre dışarıdan aldığımız etkiler ham hâlleriyle değil işlenmiş hâlleriyle, yani uzayda yayılmış ve zamanda dizilmiş olarak deneyimin konusu olur. Transendentalin genel anlamını burada tekrar hatırlayabiliriz: Dış dünya deneyiminden kaynaklanmayan fakat dış dünya deneyimini mümkün kılan, kuran koşullar.

Bununla birlikte, uzay ve zaman koşullarımıza bağlı olarak duyularımızın sunduğu malzeme, deneyimlediğimiz dünyayı açıklamak için hiç yeterli değildir; zira dünya, bizim için sırf his/duyum düzeyindeyken, ayrımsız ve ilişkisiz bir uzam-zaman çokluğundan başka bir şekilde gösteremez kendini. Bu çokluk içinde tek tek nesneleri ayırt edebilmek, bu nesneler arasında neden sonuç ilişkileri kurabilmek için deneyimin belli kavramlarla[11] düşünülebilmesi

11 Ayrımsız uzay-zaman çoklukları olarak görülere ayrımlar koyan, onları bizim için ayırt edilmiş nesneler hâline getiren saf kavramlardır, kategorilerdir. Kant bilgi elde etmek için kavram ile görünün birlikte olması gerektiğini söyler. Buna göre görüsüz kavram boş, kavramsız görü ise kördür. Kavram ile görünün sentezlenmesiyle ancak bilgi ortaya çıkabilir. Örnek vermek gerekirse, bir klasik müzik konserinde bir nesne olarak çello sesini ayırt edebilmenin iki koşulu vardır: Çello tellerinin o sırada titreştiriliyor olması, yani özneye çellonun sesinin sunuluyor olması (görü) ve dinleyicide "çello" kavramının hâlihazırda bulunuyor olması; zira çello sesi kavramına sahip olmayan dinleyici, çello kelimesini bilse bile duyduğu sesi uygun kavramın altına getiremez, "bu ses bir çelloya aittir" yargısına ve bilgisine ulaşamaz. Kant'ın bahsettiği kavramlar, verdiğimiz örnekteki gibi empirik kavramlar değildir, bu kavramları da mümkün kılan saf kavramlardır, kategorilerdir. Örneğin "birlik" bir kategoridir, "sebeplilik/nedensellik" bir kategoridir, saf bir kavramdır vd. Bende "birlik" bir kategori olarak bulunmasaydı, gökyüzüne baktığımda güneşi ayrı bir nesne olarak algılamazdım ve sebeplilik bir kategori olarak hâlihazırda bulunuyor olmasaydı, güneşin ortaya çıkmasıyla havanın ısınması arasında bir ilişki kuramazdım, bunları iki ayrı durum olarak deneyimlerdim. Newton'ın kafası sebeplilik kategorisine göre çalışıyor olmasaydı, düşen elmayı yerçekimi kanununa bağlayacak sorgulamayı başlatamaz, evrendeki çeşitli hareketleri bir sebep-etki dizgesi/sistemi olarak sunamazdı vb.

gerekir. Kant deneyimi düşünebilmenin transendental koşulları olarak "Anlama Yetisinin Saf Kavramları"nı kitabının "Transendental Analitik" bölümünde inceler. Şimdi mümkün olduğunca kısa fakat biraz daha teknik bir tartışmaya gireceğiz. Yazımızın argümantasyonu açısından önemli olmakla birlikte, bütünlüğü ve varacağı sonuç açısından önemli olmayan bu bölümü genel okuyucu ayrıntılara takılmadan hızlıca okuyabilir. Sadece, Kant'ın bir yeti olarak hayalgücünü de deneyimin transendental bir koşulu olarak koyduğuna dikkat etmesini isteyebiliriz.

Dediğimiz gibi, uzay ve zaman saf görü formları, yani hissetmemizin transendental koşulları deneyimin ve bilginin ancak malzemesini sunabilirler. Söz konusu malzeme ayrımsız bir çokluktur ve tek başına nesnel dünyayı kuramaz. Kant'a göre bu malzemeye kavramlar aracılığıyla çeşitli ayrımlar konulduktan sonra ancak bir nesneden ve bilgiden, o hâlde bizim için nesnel bir dünyadan bahsedilebilir. Görü çokluğuna ayrımlar koyarak nesnenin kurulmasını sağlayan anlama yetimizin saf kavramlarıdır. Saf kavramlar ile görü çokluğu arasında bir sentez kurulmasıyla ancak deneyim mümkün olabilir, nesnel dünya kurulabilir ("yaratılabilir"). Fakat bu tür bir sentezin gerçekleşmesi için bu sentezi mümkün kılacak kökensel bir sentezin zaten gerçekleşmiş olması gerekir. Bahse konu kökensel sentez, tek tek empirik görü çokluklarına değil, empirik görüleri de mümkün kılan saf görü formları olarak uzay ve zaman çokluğuna özalgı fiili tarafından birlik verilmesiyle gerçekleşir. Fakat saf uzay ve zaman formları ile özalgı fiili birbirleriyle hiçbir alışverişi olmayan tamamen yabancı iki ayrı kaynaktır. Bunlar arasında bir sentezin yapılabilmesi ve bu şekilde tüm mümkün deneyimin "mekân"ı olarak saf akıl katmanının kurulabilmesi için aralarında bir akrabalığın kurulması gerekir. Bu akrabalığı kuran yetiyse, hayalgücüdür. Hayalgücü saf uzay ve zaman formlarının ayrımsız çokluğunu bir temsil olarak canlandırır ve birlik vermesi için özalgıya sunar ve sentezin sağlanmasıyla birlikte tüm mümkün deneyimin koşulu olarak saf akıl katmanı kurulmuş olur. Özalgı fiili "düşünüyorum" şeklinde temsil edilir. Her deneyimime zorunlu olarak katılan "düşünüyorum" temsilinde ben, kendinin-bilinci olarak ortaya çıkar. Tek tek empirik bilinçlerin mümkün olabilmesi için transendental bilinç olarak kendinin-bilinci zorunlu bir koşuldur. Örneğin bir elma deneyimine sahip olabilmem, bir elma olarak onun empirik bilincine sahip olabilmem için bu elmayı düşünen şey olarak kendimin bilincinde olmalıyımdır. Bu tür bir bilinç olmazsa, Kant'a göre insan için elma diye bir nesneden söz edilemez, çünkü bu nesneyle muhatap olduğunun farkında olan bir "ben" yoktur ortada. O hâlde elmanın kendinde ne ve nasıl olduğundan bağımsız olarak benim elma dediğim nesne, onu kendi öznel koşullarıma, yani hissî görüme ve kavramlarıma göre nasıl kurduğuma bağlıdır.

Özalgının, hayalgücünün sunduğu saf zaman görüsüne on iki farklı şekilde birlik vermesiyle, anlama yetisinin on iki saf kavramı (kategoriler) ayırt edilir.

Böylece kategoriler, hissetmenin formu olan zamanın çeşitli şekillerde sentezlenmesi yoluyla türetilmiş olurlar. Tam da bu nedenle kategoriler, zaman şartının dışında nesnel olarak, yani nesne kurmak üzere kullanılamazlar. Kategoriler, zamanın eriminin dışında bulunan kendinde şeylere yönelik kullanılamazlar. Düşünce, mutlağı bilemez. Kavramlar, sadece zaman formu altında belirenlere uygulanabilirler. Örneğin, "her şeyin bir nedeni vardır, o hâlde tüm nedenlerin nedeni olan bir Tanrı olmalıdır" gibi sıkça başvurulan bir akıl yürütme içinde nedensellik kavramını/kategorisini kullanarak zamana tâbî olmayan bir varlık olarak düşündüğümüz Tanrı'nın varlığını ispat edemeyiz; çünkü Kant'ın bakış açısından "nedensellik" kavramı/kategorisi sadece zamana tâbî şeyler için kullanılabilir. Oysa Tanrı zamana tâbî değildir, o hâlde nedensellik dâhil herhangi bir kategoriye başvurarak Tanrı ispatı yapılamaz.

Kant'ınki gibi bir felsefenin de kendine özgü sorunları vardır. Dünyayı bilmek için kullandığımız saf kavramların; uzamlı ve zamanlı olarak sunulan görü çokluğuna birlik veren, onlar arasında ilişkiler kuran ve böylece nesnel dünyayı kuran kavramların, bu iş için uygun olduklarının, başka kavramların değil de sadece bu kavramların uygun olduklarının gerekçelendirilmesi gerekir. Kant'ın transendental felsefesinin tüm kaderi böyle bir gerekçelendirmenin başarısına bağlıdır; zira bu uygunluk gösterilemezse, dünyayla ve onun özne tarafından kurulan nesnelliğiyle ilgili bilgi iddialarının, Kant'ın "kötü metafizikçiler" dediği filozofların iddialarından bir farkı kalmayacaktır. Dolayısıyla, Kant'ın, deneyimimizi mümkün kıldığını ve "yarattığı"nı iddia ettiği saf kavramlarımızın dünya hakkında "öylesine düşünceler" mi ortaya çıkarttığı, kanılar mı ürettiği, yoksa sağlam ve başka türlüsü mümkün olmayan zorunlu bilgiler mi ortaya koyduğu bu gerekçelendirmeye bağlıdır. Kant kavramın duyusal olarak sunulana, öznenin nesneye özdeş olduğunu göstermeye dayanan bu gerekçelendirmeye transendental çıkarsama adını verir. Özne ile nesnenin birbirine uygunluğu, bunların özdeşliği olarak kabaca ifade edebileceğimiz bu problem, Kant sonrası en önemli filozoflardan Hegel'in de devralacağı problem olacaktır.

Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'nin A ve B edisyonlarında iki farklı şekilde gerçekleştirmeye çalıştığı transendental çıkarsamanın ayrıntılarına girmeyeceğiz; onun bunu kendisinin öne sürdüğü gibi gerçekleştirip geçekleştiremediğini, böylece vaat ettiği sistematik felsefeyi kurup kuramadığını tartışmayacağız. Kant sonrası filozofların ve şairlerin[12] Kant'ın transendental sistemine ve onun transendental çıkarsama problemine verdikleri karşılıklara geçmeden önce Kant'ın burada başarmaya çalıştığı şeyin insanlık tarihi açısından anlamının altını çizmek istiyoruz.

12 Şairlerden üçüncü yazımızda bahsedeceğiz.

Kant'ın felsefesinde, insanın öznelliği ve onun deneyimi kuran transendental koşulları, yeryüzü gezegeni üzerinde ne deneyimliyorsak hepsinin kökeninde durur, bunların hepsine kendi "rengi"ni verir. Meşhur Nietzsche on dokuzuncu yüzyılda büyük bir güvenle eline çekicini alıp insanı ve yaşamı dış bir güç gibi baskı altına alan "ideler"in, "fikirler dünyası"nın egemenliğine karşı savaş açabildiyse, "Tanrı öldü" diye güvenle haykırabildiyse, bu biraz da Kant'ın on sekizinci yüzyıldaki çekiç darbeleri sayesindedir. Kant "Tanrı öldü" demedi, varlığını ispat etmenin imkânsız olduğunu gösterdi. Fakat insanların pratik hayatlarını düzenleyebilmeleri için "Tanrı varmış" gibi, "ruh ölümsüzmüş" gibi düşünmenin bir çelişki barındırmadığını, dolayısıyla bu koyutlara göre yaşanabileceğini söylüyordu. "Tanrı var ve onun emrettiği gibi yaşanmalı" demekle Kant'ın konumu arasındaki farkı okuyucunun takdirine bırakıyoruz. Burada altını çizdiğimiz nokta, insanın ve onun öznelliğinin artık tamamen merkezde olmasıdır. Doğanın nesnelliği ve tarihin olayları, gezegen üzerindeki tüm dinler, dünyayı güzel bir şey gibi deneyimleyebiliyor olmamız, onun sunduğu olaylar karşısında yüce duygusunu deneyimleyebiliyor olmamız, dünyada barışı veyahut savaşı hâkim kılacak politik organizasyonlar, ahlâkın konusu olan iyi ve kötü, tüm bilimler... Bunların hepsinin temelinde mümkün tüm deneyimin kurucusu olarak insanın etkin öznelliği, onun saf transendental yetileri bulunmaktadır. İnsan kendi dünyasını yaratan ve onun içinde yaşayan bir varlıktır. Dünyanın kendindeki mutlak gerçekliği bizim bilme sınırımızın dışındadır. Bu felsefe tarihinde yepyeni bir bakış açısıdır, insanların kendileri ve dünya hakkında sahip oldukları fikirleri temelden sarsar. Dünyanın evrenin merkezinde olmadığının anlaşılması kadar derin etkiler yaratır. Evrenin merkezinde Dünya değil, Güneş vardır. Bu Güneşin felsefedeki karşılığıysa insan olmuştur. Güneşin gezegen üzerindeki canlılığı yaşatması gibi, insanın öznelliği de Dünya üzerindeki tüm kültür ürünlerini yaşatmaktadır. Merkezde Tanrı değil, insan vardır. Dünyada olup biten şeylerin insanın öznel faaliyetine göre anlaşılmasının yolunu felsefede Kant açmıştır.[13]

13 Bu öznelliğin saf ve tarihsiz bir insanın öznelliği olması, en başta Hegel ve Marksizm tarafından kuşkusuz çok eleştirilmiştir. Hatta Kant'ın bu soyut öznesinin burjuva öznelliği olduğu öne sürülür. Fakat biz felsefenin, kendine has problemleriyle ve amaçlarıyla (örneğin apodiktik bilgi, hem idealizmin hem de materyalizmin ortak amacıdır) yol alan bir disiplin olduğunu ve filozofların kendilerini çevreleyen sınıfsal ayrışmalara göre tasnif edilemeyeceklerini düşünüyoruz. Bunlardan münezzeh olduklarını elbette düşünmüyoruz, fakat düşüncelerinin temel olarak bunlar tarafından belirlendiğini söylemenin ciddi bir ispat ve gerekçelendirme gerektireceğini söylüyoruz. Bu gerekçelendirme için yeni bir ontolojiden daha azı yeterli olmayacaktır bize kalırsa. Bu tartışma bir kenara, Kant'ın saf öznesi elbette Marx'ın ve hatta Hegel'in insan görüşü karşısında çok soyut kalır. Bizim vurguladığımız nokta, insanın dünya karşısındaki *etkin* yönünü ve kendi yarattığı dünya içinde yaşadığını göstermesi bakımından Kant'ın bir öncü olduğudur. Bu bakımdan Marx'ın da bir öncüsüdür.

Özetlersek, Kant Copernicus'un astronomide gerçekleştirdiği devrime eşdeğer gördüğü transendental felsefe devriminde, nesne denilen şeyin, bizim dışımızda ve kendiliğinde duran, karşısında pasif olduğumuz ve bizden gelip onu keşfetmemizi bekleyen bir şey olmadığını; aksine, nesneyi kendi transendental koşullarıyla *etkin* olarak inşa edenin, "yaratan"ın insanlar olduğunu savunur. Bu yaratım hiçlikten bir yaratım değildir. Bir dış dünya vardır, fakat bu dış dünyanın bizim için nesnelliği baştan verili değildir. Bu nesnellik öznenin transendental yetileri tarafından kurulur. Hissetme, hayalgücü ve özalgı dünya deneyimini mümkün kılan üç temel transendental yetidir. Hissetme dışarıdan *etki alma*nın transendental koşuludur, onun aracılığı olmayan bir görü yoktur. Özalgı dışarıdan gelen etkileri *düşünebilme*nin en genel transendental şartıdır. Hayalgücü ise birbirleriyle hiçbir akrabalığı olmayan bu iki yeti arasında ilişki kuran transendental yetidir. Bu üç yetiye birden transendental denmesinin sebebi, bunlar olmadan insan açısından deneyimin ve deneyimin bilgisinin mümkün olmayacak olmasıdır. Bu yetiler aracılığıyla elde ettiğimiz bilgiler bize *göre* bilgilerdir, mutlak değillerdir. Bitirmeden vurgulamak istiyoruz ki, Kant'a göre bu üç yeti de, tekil ve yalıtık öznenin saf yani deneyime hiçbir bulaşıklığı olmayan yetileridir. Kimi okuyucunun aklına şu soru takılabilir: Deneyimi mümkün kılan ve onu kuran koşullar insanın saf yetilerinde değil de, örneğin neden evrimsel ve tarihsel geçmişinde veyahut psikolojik yapısında aranmadı? Bunun sebebi, Kant'ın, felsefenin Platon'dan beri süren apodiktik bilgi idealine hâlâ kayıtlı olmasıdır. Buna göre, adına lâyık bir bilgi "zorunlu, evrensel ve doğru" olmalıdır, yani apodiktik olmalıdır. Oysa, örneğin psikolojik yapılara dayanarak deneyimlediğimiz dünyanın başka türlü değil de bu şekilde olmasını zorunlu olarak temellendiremeyiz; zira psikolojik olan her zaman olumsaldır/zorunsuzdur. Apodiktik bilgi ideali Hegel'le birlikte tamamlandıktan ve ardından çözülmeye başladıktan sonra bahsettiğimiz bu üç alan, insanların dünyalarını bu şekilde deneyimliyor olmalarının koşulları ve kurucuları olarak değerlendirilmeye ve bunlar üzerine felsefeler kurulmaya başlanacaktır. Marx tarih görüşüyle, Freud psikoloji görüşüyle, Darwin evrim görüşüyle bu üç alanı insan düşüncesine açmıştır.

Kant Sonrası Felsefe

Kant'ın transendental çıkarsamayı hakkıyla gerçekleştirip felsefenin sarsılmaz sistemini kurup kuramadığı, özne ile nesnenin özdeşliğini gerekçelendirip gerekçelendiremediği, sonuç olarak bilimsel bir metafiziği mümkün kılacak bir felsefeyi sunup sunamadığı daha Kant yaşarken tartışılmaya başlandı. Tartışmanın temel olarak iki tarafı vardı ve iki tarafın da ortak düşüncesi, Kant'ın vaat ettiği sistemin onun eserlerinde bulunmadığıydı. Bu iki taraftan birincisi,

Kant'ın girişiminin, deneyimden bağımsız fakat deneyimi mümkün kılan bir saf akıl sistemini kurma girişiminin zaten mümkün olamayacağını, zira aklın saf değil sürekli empirik deneyim bağlamının, örneğin tarihsel bağlamın içinde bulunduğunu, saf akıl diye bir şey olmadığı gibi onun sisteminin de olamayacağını savunuyordu. Sonuç olarak, bunlara göre deneyimden bağımsız fakat deneyimi mümkün kılan saf öznel koşullar yoktu. Önde gelen temsilcileri, "Doğu'dan gelen büyücü" lâkabıyla tanınan Johann Georg Hamann ve Johann Gottfried Herder oldu. Diğer taraf sa, Kant'ın felsefî girişimi karşısında büyülenmişti, dolayısıyla saf bir akıl sistemi olarak felsefe mümkündü ve hatta felsefenin en önemli görevi Kant'ın eksik bıraktığı sistemi ona vermekti. Bunu başarmanın tek yoluysa, transendental çıkarsamada ilke olarak başarılmaya çalışılan şeyin, yani kavram ile gerçekliğin, özne ile nesnenin özdeşliğinin sağlanmasıydı.

Kant'ın transendental felsefesine eksik bıraktığı sistemi vermeyi üzerine alan filozoflar arasında en önde gelenleri Reinhold, Fichte, Schelling ve Hegel oldu. Reinhold, Kant'ın sistemine birliğini vermenin, özne ile nesnenin özdeşliğini sağlamanın yolunun tüm felsefeyi tek bir ilk ilkeye dayandırmaktan geçmesi gerektiğini düşündü. Sunduğu *elementer* felsefesiyle sistemi yeniden inşa etme tartışmalarını başlattı. Bu konuda en tatmin edici hamleyi Fichte gerçekleştirdi. Dönemin birçok Kantçısı, Fichte'nin Kant'ın vaat ettiği sistemi tamamına erdirdiğini düşünüyordu; fakat bu, felsefenin apodiktik bilgi ideali pahasına gerçekleştirilmişti: Fichte'nin sunduğu sistemde bilgi ancak hipotetik olarak mümkündü. Schelling ise Kant'ın transendental felsefesindeki özdeşlik problemini özne ile nesnenin özdeşliği olarak tanımladığı bir mutlak görüşüyle çözmeye çalışıyordu. Bu görüşte, özne olarak insan zihni ve nesne olarak maddî doğa tek bir mutlak tözün farklı düzenlenişleri olarak gösteriliyordu. Bunlar baştan özdeş oldukları için, Kant'ın problemi söz konusu kökensel birlik ve uyumluluk yoluyla çözülmeye çalışıyordu. Bu mutlak görüşü Spinoza'nın yukarıda kısaca andığımız sonsuz töz kavrayışına yakındır; fakat Schelling, Spinoza'nınkinden kendi mutlağını organik olması bakımından ayırır. Buna göre, mutlak âdeta tüm evrene yayılmış tek bir yaşam kuvveti gibidir ve insanî veyahut doğal tüm olaylar ve durumlar bu tek organik mutlağın farklı düzenleniş şekilleridir. Schelling'in mutlağı Kant'ın yasak koyduğu türden doğaüstü bir mutlak değildir, bilâkis bu mutlak bir bütün olarak evrenin ve doğanın kendisidir. Mutlak her şeyi içerir ve dışı yoktur. Bu mutlak âdeta yaşayan bir canlı gibi kendi kendisini yaratmaktadır. İnsan da bu sonsuzluğun sonlu bir üyesidir. Fakat Schelling'in sonsuz organik mutlağı içinde özne ile nesne, zihin ile cisim o kadar özdeşti ki, bunlar arasında kavramsal ayrımlar konulamıyordu. Schelling, özne ile nesnenin özdeşliğini, sonsuz organik bir bütün olarak koyduğu bu mutlak anlayışı içinde sağlıyordu, fakat burada sonlular âdeta gözden kaybolmakta, insan ile onun tarihselliği bu canlı heyulânın içinde eriyip gitmekteydi. Sonuç olarak,

Kant'ın yasak ettiği fakat felsefenin kadim ideali olan mutlağın kavramsal bilgisi ortaya konamıyordu. Bunu Hegel başardı.

Hegel

Hegel bu tartışmaların ortasında felsefî kariyerine başladı. En önemli ilk eseri olan 1807 tarihli *Tinin Fenomenolojisi*'nde Schelling'in mutlağını "içinde tüm ineklerin kara olduğu gece"ye benzetmeden altı sene önce, 1801 yılında *Fichteci ve Schellingci Felsefe Sistemleri Arasındaki Fark*'ı yazarken Kantçı sistemi yeniden inşa etmenin iki farklı versiyonunu görüyordu bu iki filozofun şahsında.

Marx'ın büyük ustası Hegel, özne ile nesnenin özdeşliğini kurmanın, böylece Kant'ın eksik bıraktığı sistemin birliğini sağlamanın yolunu Kant'ın felsefeye yasak ettiği mutlağa dair yeni bir bakış açısı geliştirmekte gördü.

Hegel'in mutlağı, Schelling'inki gibi, metafizik bir mutlak değildir. Kant'ın "kötü metafizikler"in mutlak anlayışlarına getirdiği eleştirileri dikkate alan bir mutlak anlayışıdır. Hegel'in mutlağı insan öznelliğinin ötesinde duran, Tanrı modelinde bir mutlak değildir. Hegel insanın dünya ile kurduğu ilişki biçiminin bizzat kendisini mutlaklaştırır. Bununla kastettiğimiz, Hegel'in insan öznelliğini, evrenin bizzat kendisi olarak gördüğü[14] mutlağın nesnel gelişiminin zorunlu bir uğrağı olarak kavraması, insan öznelliğini mutlağın varlığına dâhil etmesi, hatta ona özsel bir konum vermesidir. İnsanın mutlak açısından bu özsel önemi, mutlağın kendisini insan dolayımıyla *bilebilmesidir*. Buna göre, mutlak, filozofun nihaî sistemi aracılığıyla, Hegel'in sistemi aracılığıyla, kendisinin bilincine varır ve kendisini bilir. O hâlde, evren kendisini insanın gözleriyle seyretmekte, insanın düşüncesiyle düşünmektedir.

Hegel mutlağı, Schelling gibi, "her şeyin parçası olduğu organik, sonsuz bir bütün" olarak anlar. Bu tür sonsuz bir bütünün bilgisinin, parçaları birbirine ekleyerek elde edilemeyeceği açıktır, zira sonsuz sayarak tüketilemez. Kant'ın mutlağın bilinemeyeceğiyle ilgili yargısı, aslında onun parçalardan başlayarak ancak bir felsefe yapılabileceğiyle ilgili verdiği karardan kaynaklanır. Buna göre, insan kendi saf öznel koşullarına dayanarak tek tek nesneleri belirleyebilir ve bunların arasında çeşitli ilişkiler kurarak bir bütünlük resmi ortaya çıkartabilir. Fakat akıl tarafından ortaya konulan bu evren tablosunun gerçekliğin kendisi olduğu, yani mutlak olduğu öne sürülemez. Bu her zaman saf ve yalıtık öznenin koşullarına bağlı olarak ortaya konmuş bir bütündür ve yeni verilerin gelmesiyle sürekli genişler. Bu bakımdan Hegel'in Kant'a yakıştıracağı gibi olumsuz bir

14 Hegel'in mutlağı bir Tanrı olarak tasavvur ettiğine dair yaygın bir kanı vardır. Biz durumun böyle olmadığını düşünüyoruz. Ortada bir Tanrı varsa bile bu artık Hıristiyanlığın Tanrı'sı değildir, evrenin doğada da tarihte de ortak olan akıllı düzenidir. Hegel'de kişileşmiş bir Tanrı, işte "şu varlık" diyebileceğimiz bireysel bir Tanrı görüşü yoktur.

sonsuzluk anlayışı söz konusudur. Olumsuzdur, çünkü aynı sayıların gidişatı gibi böyle bir sonsuz sondan yoksundur, kendi sonsuzluğunu belli uğraklarda olumlamaz, kendisini bir sonsuzluk olarak tanımaz. Sonsuza hep dışarıdan, elinden kaçıp giden bir şey olarak bakar, gözlerinin önünde asla ulaşılamayan bir ufuk gibidir. Hegel ise, parçadan değil de bütünden başlanırsa sonsuzun ve mutlağın bilinebileceğini düşünür. Bütünden başlar ve bu bütünün parçalar hâlinde kendisini nasıl gerçekleştirdiğini anlamaya çalışır; dolayısıyla Kant'tan farklı olarak parçaları birbirine ekleyerek bütünü anlamaya çalışmaz, bütünden yola çıkarak parçaları anlamaya çalışır. Hegel, bu bütüne, içinde özne ile nesnenin özdeş olduğu Mutlak İde der. Bu mutlak, başlangıçtaki özdeşliğini doğada nesnelleşerek, böylece kendine yabancılaşarak kaybeder ve kaybettiği özdeşliğini insanlık tarihinin belli bir aşamasında, insanların *toplu olarak* kendilerini ve dünyayı anlama yolculuklarının tamamına erdiği noktada, yani filozofun sisteminde tekrar kazanır.

Hegel'e göre insanın öznelliği Kant'ınki gibi saf ve yalıtık bir öznellik değildir, mutlağın doğada ve tarihte süren, diyalektik bir mantıkla gelişen yaşamının bir parçasıdır. Hegel'in sisteminde temel olarak doğal bir bilinç olarak konulan insanın öznelliği Kant'taki gibi baştan bazı saf yetilerle donatılmış değildir, insanlık tarihi içindeki yolculuğu sırasında kendini eğitir ve içeriklenir. Üstelik Hegel, Kant'ın tek bir özne üzerine kurulu saf akılsallığını toplumsal ve tarihsel bir bağlamda ele alır, insan bilinci ancak diğer bilinçlerle birlikte gelişebilir. Şu hâlde Hegel, Kant'ın saf ve yalıtık öznesinin yerine tarih içinde gelişen ve gittikçe kendini eğiten bir özne anlayışı koyar.

Kant'ın uzayı ve zamanı Hegel'de âdeta doğa ve tarih hâline gelmiştir. İnsan doğanın kavramsal gelişiminin bir parçasıdır, fakat bu doğa içinde tinsel bir varlık olması bakımından onun fiziksel nedenselliğine tâbî değildir; yani bir taş gibi Newton'ın etki-tepki yasalarına veyahut eylemsizlik kanununa ya da başka türden doğa yasalarına tâbî olmayan özgür bir nedensellik içinde gelişmektedir. Hegel insanın sonlu bir tin olduğunu söylerken, insanın doğadan ayrı tarihselliğini vurgulamak ister. Doğanın yasallıklarından bağımsız özgür insan bilinci (sonlu tin) tarih içinde kendi kendini bilmeye çalışmakta ve bu şekilde parçası olduğu bütünün/mutlağın kendini bilme sürecinin, özdeşliğine tekrar kavuşmasının dolayımı olmaktadır; çünkü insanın kendisinin bilincine varmasının ve kendisini bilebilmesinin tek yolu, onu o yapanı, parçası olduğu mutlağı bir bütün olarak kavramasıdır. İnsan ve bilmek istediği dünya en başından itibaren mutlağın yaşamının parçası olduğu için, insanın dünyayı ve kendisini bilmesinin koşulu, parçası olduğu bu bütünü yani mutlağı bilebilmesidir. İnsan, mutlağı tam olarak bildiği zaman, mutlak da insanın düşüncesi dolayımıyla kendisini bilmiş olur ve yabancılaştığı/kaybettiği özdeşliğini tekrar kazanır. Hegel için mutlağın bilgisi işte böyle bir bilgidir. İnsan öznelliğinden ayrı duran bir mutlağın değil, organik

bütünlüğü içinde insanı da kuran/yaratan bir mutlağın bilgisidir. Hegel'de mutlağın tanımı "öznenin ve nesnenin özdeşliği ile öznenin ve nesnenin özdeşsizliğinin özdeşliği"dir. Başlangıçta özne ile nesnenin özdeş olduğu mutlak, doğada yabancılaşarak özdeşsiz hâle gelir ve tarihte filozofun sistemiyle birlikte kendini tanıyarak bu sefer içerikli bir özdeşlik hâline gelir. Kant sonrası felsefenin en temel problemi işte böyle çözülmüş olur. Hegel, Kant'ın transendental çıkarsamasının başarısız olmasının ve özne ile nesnenin özdeşliğini tesis edememesinin sebebini Kant'ın bakış açısındaki temel bir hataya bağlıyordu. Kant bilgiyi ve deneyimi mümkün kılan koşulları yalıtık saf bir özne olarak insanın olanakları içinde tesis etmeye çalışıyordu. Fakat Hegel şöyle düşündü: Özneyi nesneden en başta ayırıp sonra da onu transendental bir çıkarsama marifetiyle nesneyle özdeş kılma çabası, bunların uygun olduklarını sonradan gösterme çabası nafiledir. Ayrı olarak konulanlar sonradan birleştirilemezler.

Şu hâlde, insan ve onun tarihi, mutlağın kendisini zamanda açmasının, onun kavramlara dayalı diyalektik hareketinin bir parçasıdır. Hegel'in Kant'tan farkını anlamak için ikisinin kavram anlayışlarını karşılaştırmak faydalı olabilir. Kant bölümünde dediğimiz gibi, Kant için kavram saf ve yalıtık bir öznenin kavramlarıdır; oysa Hegel'de kavram nesneldir, mutlağın kendisini nesnel olarak gerçekleştirmesinin altında yatan ve bu nesnel hareketin sürdürücüsü ve modeli olan kavramlardır. Hegel'de insan öznelliğiyse, bu nesnel kavramların tarihteki bilinci olarak ortaya çıkar. Başlangıç özdeşliğinden yabancılaşan mutlak, insanın bilincinin bu nesnel kavramların bilgisini elde etmesiyle kendisini tarihte bilir ve özdeşliğine tekrar kavuşur. Başka bir deyişle, insan bir bütün olarak evrenin kendi kendisini bilmesinin, seyretmesinin zorunlu dolayımıdır. Bunu anlamak için değil fakat görselleştirmek için uluslararası uzay istasyonundan dünya gezegenine bakan kameraları dünyanın kendi kendine bakan gözleri, içindeki bilim insanlarını da kendi kendisini anlayan aklı gibi düşünebiliriz.

Mutlağın tarihte kendisinin bilincine varmasının tek dolayımı bilim değildir. Hegel sanatı ve dini de buna katar. Özellikle din konusundaki perspektifi Hegel'in yepyeni bakış açısını anlamak için ufuk açıcıdır. Hegel'de Hıristiyanlık dinine özgü insanın kurtuluşu teması çok farklı bir hâl alır. Hıristiyanlıkta bu kurtuluş kişileşmiş Tanrı olarak İsa'nın sevgisi dolayımıyla gerçekleşirken, Hegel'de insanın bilincinin bir dizi mantıksal işlem aracılığıyla kendini yükseltip mutlağın bilgisine erişmesiyle gerçekleşir. Hegel için mutlağın bilgisini temel olarak sunansa, filozofun kavramları ve onların felsefe sistemi içindeki düzenidir. İnsanlar, felsefenin biricik ve tamamlanmış sisteminde, yani Hegel'in sisteminde, mutlağı tam olarak artık tanır ve bilir. Sonsuz ile sonlu, fikirsel olan ile gerçek olan, özne ile nesne özdeşleşir.

Kant felsefeye mutlağı yasaklarken, "insan ancak kendi yaratabildiğini bilir" derken yukarıda tarif ettiğimiz gibi yepyeni sorular soruyor ve insanın öznelli-

ği problemini dünyayı bilebilmemizin merkezine koyuyordu. Buna göre insan gerçekliği ancak kendi öznel koşullarına göre bilebilirdi. Bu koşulların dışını, örneğin zaman dışı bir Tanrı'yı, veyahut şeylerin kendinde gerçeklikleri anlamında mutlağı bilemezdi. Hegel bu sorunu insan öznelliğini bizzat mutlağın gelişiminin özsel ve olmazsa olmaz bir bileşeni hâline getirerek çözmüş oluyor o hâlde. Hegel, Kant'tan farklı olarak, insanın "dünya-yaratıcılığını" kendi kendini yaratan organik bir mutlağın diyalektik gelişiminin içine koymuştur.

Yazı dizimizin ikincisinde devam etmek üzere Hegel tartışmamızı bitirmeden önce, Hegel'in idealizmi ile Platon'un idealizminin oldukça farklı olduğunu vurgulamak isteriz. Hegel'de ideler/fikirler dünyası doğal dünyadan, "görünüşler" dünyasından ayrı bir "gerçeklikler" dünyası değildir. Hegel, doğanın ve tarihin içindeki ideyi/fikri, daha sonra Marx'ı etkileyecek olan, tarihteki aklı ortaya koyan bir idealisttir. O tarihi, onun hareketini belirleyen kavramsal bir düzen içinde, zorunlu bir ereksellik içinde ancak akledilebilir ve anlaşılabilir kılabileceğini düşünüyordu; zira ancak bu şekilde, tarihi apodiktik bilgi arayışındaki felsefesinin parçası kılabilirdi. Hegel tarihi böylece epistemolojisinin içine dâhil ediyordu, fakat tarihi akıl ilkeleriyle anlaşılabilir kılmak için tarihte ortaya çıkmış birçok kurumu başka türlüsü zaten mümkün olmayacak zorunluluklar olarak göstermek durumunda kalıyordu. Örneğin devleti, insan topluluklarının birlikteliklerinin içsel ereği olarak anlıyordu. Bir ide/fikir olarak devlet, insanların tarih içindeki tüm yapıp etmelerini belirleyen içsel erekti.

Marx'ın da içlerinde uzunca bir süre bulunduğu Genç-Hegelciler, *Die Freien*, Hegel'i işte buradan eleştirdiler. Onlar insanın özgürlüğünün, yaratıcılığının Hegel'in bahsettiği idelerin/fikirlerin ereksel bir düzeni tarafından belirlenmediğini, mutlaktaki yerlerinin ve hayatlarının böyle bir ideal düzenin hareketinin parçası olmadığını düşünürler.[15] İnsanların yapıp etmelerini belirleyenin, yön

15 Hegel'e ve onun felsefesine Genç-Hegelcilerin verdiği tepkileri o dönemki Almanya bağlamında anlamak yararlı olur. Genç-Hegelcilerin tepki verdiği Hegel, devlet ve "Eski-Hegelciler" tarafından politikleştirilmiş bir Hegel'dir artık. Hegel'in düşüncesine tam bir sadakatle baktığımız zaman şu kaydı düşmemiz gerekir: Hegel sonuçtan sebebe, sondan "başlangıca" doğru bir gerekçelendirme yapar felsefesinde. Örneğin, Descartes gibi bir "cogito"yu başlangıç noktası olarak alıp geri kalan her şeyi bu temelden türetmeye çalışmaz. O bir filozof olarak döneminin edimsel şimdisine bakar ve bu şimdiyi gerçekliğin geldiği nokta kabul ederek, bu gerçekliğe ulaşılmasının mantığının ne olabileceğini sorar. Diğer bir deyişle, mevcut olanı açıklayabilecek geçmişi belli bir kavramsal hareket içinde anlamaya çalışır. Bu bakımdan Hegel, kendi döneminde "devlet" denilen tarihsel kurumun da dönüşmekte olduğunu ve toplumların ve toplulukların devletler kurmaya çabaladıklarını görerek, bunu insan topluluklarının ideali/içsel ereği olarak ancak anlayabileceğini düşünür. Yoksa Hegel'in kişisel ideali değildir bu, o bir filozof olarak insanların ideallerini, ereklerini ve umutlarını akıl yoluyla kavramakla görevli hisseder kendini. Söz konusu tavır, felsefenin apodiktik bilgi idealiyle birlikte anlaşılmalıdır, Hegel'in "muhafazakârlığıyla" değil. Marx'ın 11. Tezinde eleştirdiği de felsefenin tam olarak bu bilgi anlayışıdır.

ve erek verenin ideal bir düzenlilik olmadığında ısrarcıdırlar. Bu tür idealler, örneğin Tanrı, devlet, insanın kendisine yabancılaşmasının ürünüdürler. Gerçek özneler kanlı canlı insanlardır ve bunların öznelliği İdenin, mutlağın öznelliğinin farklı uğrakları değildir. Bu perspektiften Genç-Hegelciler, Hegel'in mutlağına, onun kusursuz felsefe sarayına, dünyevî ve somut insanı temele koyarak çekiç darbeleriyle saldırırlar. Saldırabilirler; çünkü felsefe, Hegel'in felsefesinde artık cisim kazanmıştır. Vurdukları şey gerçek bir şeydir.

Marx, *Kapital*'de Hegel'in diyalektiğini ayakları üstüne oturttuğunu söyler:

> Benim diyalektik yöntemim, Hegelci yöntemden yalnızca farklı değil, onun tam karşıtıdır da. Hegel için insan beyninin yaşam-süreci, yani düşünme süreci –Hegel bunu "İde" adı altında bağımsız bir özneye dönüştürür– gerçek dünyanın yaratıcısı ve mimarı olup, gerçek dünya "İde"nin yalnızca dışsal ve görüngüsel (fenomenal) biçimidir. Benim içinse tinsel öğe maddî dünyanın insan aklında yansımasından başka bir şey değildir.[16]

Peki, Marx bu tersine çevirme işlemini gerçekleştirdikten sonra mutlak kavramına ne olmuştur? Bu sorunun cevabını yazımızın ikinci bölümünde vermeye çalışacağımızı belirtmiştik, fakat şimdilik şunu söyleyelim: Hegel'in tek ve biricik mutlağı, tüm insanların gelişimini tek bir evrensel ereğe doğru bir yolculuk gibi gören mutlağı, Marx'ta yeryüzü gezegeni üzerindeki tüm insanlar kadar parçalara bölünmüştür. Güneş sisteminin kültür içinde yaşayan bilinç sahibi ve özgür hayvanları mutlakta tuttukları yeri kendileri keşfedebilirler, varoluşlarını nasıl sürdüreceklerine özgürce karar verebilirler, bağımlı ve yabancılaşmış kişiler olmaktan çıkıp yaratmaya ve yapmaya muktedir hâle gelebilirler. Bunun için hiçbir üst akla ihtiyaçları yoktur, çünkü böyle bir üst akıl yoktur. Kant'ın "Bilmeye cesaret et!" düsturuna karşı Marx'ın düsturu âdeta şöyledir: Yapmaya cesaret et!

Marx, deneyimi mümkün kılan koşulları deneyimin içinde düşündü, bu bakımdan Kant'tan ve Hegel'den farklıdır; zira birincisi yalıtık öznenin ideal yapısında, ikincisi özne ile nesnenin özdeşliği olarak gördüğü mutlağın ideal yapısında deneyimi açıklamak istediler. Oysa Marx, dünyanın başka türlü değil de bu şekilde deneyimleniyor olmasının nedeninin pratik insan faaliyeti olduğunu düşünüyordu. Ona göre insanlar, toplumsal üretim aracılığıyla inorganik doğayı dönüştürerek içinde yaşayacakları dünyalarını yaratıyorlardı. Üretici faaliyetleriyle kendi yarattıkları bu gerçek dünyanın imkânları içinde dünyayı deneyimliyorlardı. Bu dünyanın içinde kendilerini seyrediyor, tanıyor ve kendilerinin ve insanlığın ne olduğuyla ilgili bir fikir ediniyorlardı. Marx'ın felsefesine "transendental" denmek istenirse, bunun idealist değil, materyalist

16 Karl Marx, *Kapital*, Cilt 1, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yay., Ankara, 1993, s. 28.

veyahut empirik bir transendental olduğu söylenebilir; zira insanı insan yapan onun öz-bilince sahip olması değil, pratik üretim faaliyetinde bulunuyor olmasıdır. O üretici faaliyetiyle inorganik doğayı dönüştürür ve onu dönüştürerek yarattığı empirik dünyasında kendisini seyreder, kim olduğunu böyle bir dünyanın olanakları içinde sorar ve anlar. Marx'ın kapitalizmi eleştirmesini, tarih içinde komünizme doğru bir hareketi mümkün kılan koşulları gözler önüne sermesini ve onun transendental şair olmasını bu bağlamda anlıyoruz. İnsan pratik olarak yarattığı dünya içinde kendisini tanıyor ve gerçekleştiriyorsa, bu dünyanın ekonomik koşulları, politik ve hukukî olarak nasıl bir yer olduğu, insanların ne bakımdan eşit oldukları, dünyanın adaleti artık insanın kendini gerçekleştirmekte ne kadar özgür olduğunu, hatta dünyayı ne ölçüde bilebileceğini belirleyen ve sınırlayan koşullardır. Kapitalist üretim ilişkilerinde yaşamıyla ilişkisi sakatlanmış insan; kendi etkinliğine, türsel bir varlık olmasından gelen yaratıcılığına, mutlakta tuttuğu yere, kendi uğuruna yabancılaşmış, kendisini bir başkası gibi yaşayan insandır. Oysa özel mülkiyet düzeni nihayete erdiğinde, kendisiyle kurduğu ideolojik ilişki yükünü üzerinden atıp bizzat doğal, toplumsal, ontolojik kendiliğiyle karşılaşacak ve gerçek varoluşunun gerçek çelişkilerini yaşayacak olan kişi, yaratıcı faaliyetine ve böylece kendisini olumlama kudretine sahip yabancılaşmamış insan, bu çelişkileriyle ne yapacak olursa olsun, bu, yaşamı ve yekdiğerini olumsuzlayıcı değil, olumlayıcı olacaktır; zira kendi varlığından başka yükü olmayan bu insan, yükünü ancak yaratarak, yükünü nesnelleştirerek, yani bir şair hâline gelerek atmaktan başka bir çaresinin olmadığını görecektir.

Yazıyı artık sonlandırma vakti geldi. Bitirmeden kişisel bir teşekkür. Marx'ı ilk defa Alman İdeolojisi'yle tanıdım. 19 yaşında tiyatroyla ilgilenen, birkaç teorik metin, biraz da roman okumuş biriydim. Alman İdeolojisi'nin bende yarattığı etkiyi hâlâ hatırlıyorum, kitabı bitirmem biraz zaman almıştı fakat bittiğinde etkisi fiziksel olarak üç-dört ay kadar sürmüştü. Etrafta enerji gibi dolaşıyordum, dünyanın statik değil dinamik, üstelik insanların iradelerine göre değiştirilebilir bir yer olduğunu anlamıştım. Dünyayı ve kendimi deneyimleme biçimim kökten değişmişti. O sırada mühendislik okuyordum ve bölümü bırakıp farklı bir şey yapmam gerektiğiyle ilgili bir süredir içimden duyduğum çağrı artık bar bar bağırmaya başlamıştı ve nihayetinde felsefe okumaya karar verdim. Felsefe okurken Marx'ı unuttum, iradî bir karar değildi bu, Marx'tan aldığım lezzetin çok benzerlerini farklı tatlarda sunuyordu başka filozoflar. Materyalizm ve idealizm diye bir ayrım olduğu bile aklımdan çıkmıştı. Yakın zaman önce tekrar hatırladım Marx'ı, fakat felsefe tarihinden bir kopuşu temsil etmiyordu artık benim için. Tersine felsefenin adalet ve hakikat idealinin nasıl gerçekleşebileceğiyle ilgili çok içeriden bir hamle yapmıştı tarihsel materyalizmi ve komünizmiyle. Filozoflar iki şeyle ilgilenirler temel olarak: Hakikat

ve adalet. Marx'ın 11. Tezi, "Filozoflar dünyayı şimdiye kadar çeşitli şekillerde yorumladılar, sorun onu değiştirmektir", şu demek bana kalırsa: Dünyaya adaleti getirmek için önce hakikatini çözme çabası nafiledir, dünyayı değiştirerek/değiştirirken tanıyabiliriz ve ancak adaleti tesis edip insanla insan arasındaki çelişkileri çözdükten sonra onu tam olarak bilebiliriz veyahut kendimizi evrenin hakikatinin, mutlağın parçası kılabiliriz.

Çok yaşa sakallı, çok yaşa! Sen gittikten sonra çok şey değişti, hatta şu sıralar yeni bir endüstriyel devrimin içinden geçiyoruz, fakat adalet problemi bıraktığın gibi duruyor, üstüne üstlük gezegenin ölümünü bekliyoruz. Tarihten umut kesilmez, yeni teknolojilerin nasıl kullanılacağına şairler gibi karar verebilecek bir dünya yaratabilirsek, bakarsın 300. doğum gününde diriltirler seni, Berlin sokaklarında milyonlar doğum gününü kutlar coşkuyla. Âmin.

"En son çabalarında bile, Alman eleştirisi, felsefe alanını terk etmedi. Kendi genel felsefi öncüllerini incelemek şöyle dursun, Alman eleştirisinin ele aldığı istisnasız bütün sorular, tersine, belirli bir felsefi sistemin toprağından, Hegel sisteminden fışkırmıştır. Yalnızca cevaplarında değil, soruların kendisinde bile bir aldatmaca vardı."

[Karl Marx, *Alman İdeolojisi*]

EYÜP ALİ KILIÇASLAN

Feuerbach Üzerine Tezler'de İdealizm V: 11. Tez'de İdealizmin ya da Hegel'in Etkisi

Kavramak, nesnede delik açmaktır.
KAVRAM'ın öğrettiğini TARİH aynı zorunlulukla gösterir.
HEGEL, *HUKUK FELSEFESİ*

Berlin'deki Humboldt Üniversitesi ana binasının girişinden merdivenlerle yukarıya doğru çıkıldığında tam karşıdaki duvarda sizi altın harflerle bir söz karşılar, Marx'ın Feurbach üzerine ünlü 11. Tez'i: *Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt darauf an, sie zu verändern.* Filozofların klişe sözleri vardır. İnsanlar felsefeleri hakkında kapsamlı bilgiye sahip olmasalar da, filozofları bu klişe sözleriyle bilirler. Marx'ın 11. Tez'i de böyle klişe bir sözdür. Diğer *Tezler*'i ezberinden okuyacak pek az kimse bulunurken, 11. Tez, akılda tutulması da çok kolay bir tarzda yazıldığından, ilgili ilgisiz kimseler tarafından da bilinir. Ayrıca, Marx 11. Tez'i bir çizgi çekerek diğerlerinden ayırmıştır. Diğer *Tezler*'in bir özeti, bir slogan, bir parola, bir formül gibi de değerlendirilebilecek bir özelliğe sahiptir. Literatür *Tezler*-öncesi ve *Tezler*-sonrası diye tartışmaları konu edinen yorumlarla doludur. Tartışmanın biteceği de gözükmüyor. Marxizmi tanımladığı da söylenebilir; "Marxizm nedir?" diye bir soruya 11. Tez ileri sürülerek de bir karşılık vermek mümkün.

Marx'ın 1845 yılında notlar şeklinde kaleme aldığı, ancak ölümünden sonra bazı gözden geçirmelerle birlikte Engels'in *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*'de yayımladığı *Feuerbach Üzerine Tezler*,

tartışmasız, felsefe tarihinin önemli metinlerinden biri olma özelliğini koruyor. Marx *Tezler*'i kapsamlı ve derinlemesine felsefe, politik ve ekonomi okumalarından ve çalışmalarından sonra kaleme aldı. *1844 Elyazmaları*, *Kutsal Aile* ve *Alman İdeolojisi* arasında duran *Tezler*, genel anlamda Marx'ın bu dönemde şekillendirdiği düşüncesinin özlü bir ifadesidir. Hegelci okulun bir koluyla, "Genç-Hegelciler"le bağlarını koparmaya hazırlandıkları bir dönemin ürünü olan bu belge üzerinden Marxizmin değişik yorumları yapıldı. Engels *Ludwig Feuerbach* kitabında Feuerbach'ın felsefesini kendileri için Hegel felsefesiyle aralarındaki "ara halka" olarak tanımladı. Hegel'den çıkmalarına ve ayrılmalarına Feuerbach'ın aracılık ettiğini demeye getiriyordu. Böylelikle, Engels'in *Feuerbach* kitabı hakkında bu yazıda bir değerlendirme fırsatı da doğmuş oldu. Diğer *Tezler* ile ilgili düşüncelerimiz 11. Tez için de geçerli. Bu Tez'de de idealizm ya da Hegel etkisinin –genelde pek tartışılan bir konu değil– göz ardı edilemeyecek izlerini açığa çıkarmayı deniyoruz. Burada tuttuğumuz yol; bunu biz söylemeyip, başkalarına söyletmek olacaktır.

Öncelikle 11. Tez'in anlaşılmasında, onun arka plânı olarak Hegelci okul içindeki bölünmenin, özellikle literatürde "genç" ya da "sol" diye bilinen kanadın kendi içindeki tartışmalarının, bu Tez'in formülasyonunda ne derece etkisinin olduğunun bilinmesi gerektiğini düşünerek, çok fazla ayrıntısına girmeden bu konuya değinmenin uygun olduğunu düşünüyoruz. Sonrasında, 11. Tez hakkında literatürde sıkça gönderme yapılan bazı yorumları eleştirel bir gözle ele alacağız. Yazının sonunda bazı başlıklara açıklık getireceğini düşündüğümüz *arasöz*ler (*Excursus*) ekledik.

I

Hegel hayattayken felsefesi etrafında bir okul şekillenmiş ve belli konularda okul içinde bir ayrışma su üstüne çıkmaya başlamıştı. Aslında Hegel'in kendisi de felsefesinin akademinin duvarları arasına sıkışıp kalmasını istememiş, politik ve kültürel kurumlarda etkisini gösterecek bir grubu eğitmeyi ve hazırlamayı hedef olarak önüne koymuştu. Hegel'e göre felsefe eğitiminin ve öğreniminin amacı mevcut tarihsel deneyimde aklın varlığını tanımak ve bilmekti. Bir Hegelcinin yapması gereken şey, kendisini toplumdan yalıtarak içine kapanmak, derin düşüncelere dalmak değil, tarihsel-toplumsal-insanî deneyimdeki aklın kendine ilişkin bilinciyle, bilgisiyle bu dünyaya yeniden girmekti. Hegel'in felsefesinin amacı kişiyi etik dünyada, tarihsel-toplumsal dünyada somut özgürlüğü yaşamaya, onu deneyimlemeye hazırlamaktı, yoksa ona bu dünyadan el etek çektirmek değil.

Jena Üniversitesi'nde görev yaptığı sürede Hegel'in geliştirdiği felsefesi, eskisinin ölümünden doğmakta olan yeni bir yaşamı müjdeleyen tarihsel bir ge-

çiş çağının yorumu olarak görülüyordu. Bu dönem yapıtı olan *Tinin Görüngübilimi*'nde çağını "bir doğuş ve yeni bir döneme geçiş çağı" olarak karakterize ediyordu. Bu dönemde Hegel, âdeta peygamber-filozof bir dehâ gibiydi. Hegel felsefesi, onunla tanışıklık kuranların, onu bilenlerin yaşamlarında bütünsel bir tinsel devrime yol açıyor; onları bilgisizliğin, kuşkunun ve umutsuzluğun gecesinden çekip çıkarıyor ve evrensel tinle birlik bilincine yükseltiyordu. Dahası, Hegel felsefesi, radikal kolektif toplumsal, politik ve dinsel bir dönüşümün habercisi olarak yorumlanıyordu.

Hegelci okulun üyelerinin farklı, değişik politik ve kültürel çevrelerden farklı kuşaklar olmalarından dolayı okul içindeki tartışmalar doğal olarak şiddetleniyor ve ayrılıklar baş gösteriyordu. Tartışmalar eninde sonunda geliyor, Hegelciliğin gerçek özünün ne olduğu sorusunda yoğunlaşıyordu.

Hegel, "rasyonel olanın ve edimsel olanın birliği"ni ileri sürdüğünde pek çok felsefeyi karşısına alıyordu; ancak en çok da eleştirel idealizmle karşı karşıya geliyordu. Eleştirel idealizme göre, rasyonel olanın ve edimsel olanın birliği ahlâkî bir ideal, ahlâkî çabalamanın bir ereği ve ahlâkî yargı için bir temel olarak anlaşılmalıydı, yoksa aklın doğal ve tinsel, etik, tarihsel-toplumsal dünyada kendini açındırmasına ve edimselleştirmesine dair kendinin-bilinci ya da kendinin bilgisi olarak değil.

1820'lerin Hegelcilerinin anlayışında Hegelciliğin özü, felsefî bilgilenmede mutlak tinle özdeşlik ve doğal ve etik, tinsel dünyanın aklın edimselliği olarak tanınmasıydı. Ancak bütün Hegelcilerin, Hegel'in felsefesinin dönüştürücü deneyiminin tarihsel sonuçları konusunda aynı düşünceleri paylaştıklarını söylemek zordur. Hegelci okul içindeki ayrışmalar, okulun üyelerinin aklın edimselleşmesinde yaşadıkları zamana dair farklı yorumlarına, aklın ve edimselliğin uzlaşmasının, birliğinin tarihsel anlamına dair farklı yorumlarına dayanıyordu. Üyelerinin bazılarının değerlendirmelerinde, içinde yaşadıkları zamanın ve yerin mevcut toplumsal, politik ve dinsel düzeninin aklın tamamlanmış edimselleşmesini gösterdiği konusunda kuşkular belirmeye başlamıştı. Henüz aklın edimselliği tamamlanmamış ve akılla edimsellik arasında bir karşıtlık söz konusuysa, mevcut toplumsal, politik ve dinsel düzende ne çeşit bir değişikliğe gidilmeliydi? Bunun yolu *reform* mu olmalıydı, yoksa *devrim* mi? İşte Hegelciler, bu sorulara değişik yanıtlar ürettiler ve bunun sonucunda da Hegelci okul içindeki bölünme derinleşti ve şiddetlendi.

Hegel'in politik felsefesiyle Restorasyon dönemi Prusya devleti arasındaki ilişkiyi tanımlamak karmaşık ve çok boyutlu bir karaktere sahiptir. Hegel'in politik tutumuyla ilgili olarak, onun mevcut politik otoriteyle uzlaşmacı bir eğilimi benimsediğini ileri sürenler olduğu gibi, politik felsefesinde ilerici ve devrimci bir öz olduğunu savunanlar da olmuştur. 1820'lerin ilk yarısının politik atmosferinde Hegel'in ünlü "rasyonel olan edimseldir, ve edimsel olan

rasyoneldir" şeklindeki aklın ve edimselliğin özdeşliğini belirten önermesi yalnızca romantikler ve radikal demokratlar tarafından değil, Alman entelektüellerinin ılımlı liberal ilerici kanadının çoğunluğu tarafından da zamanın kurumsallaşmış politik baskısının felsefî bir aklanışı olarak yorumlanıyordu. Her ne kadar Hegel'in Eduard Gans,[1] Karl Rosenkranz,[2] Karl Ludwig Michelet,[3] vd. öğrencileri bunu Hegel'in metninin yanlış anlaşılmasına ve yorumlanmasına dayandırsalar da, genel kanı Hegel'in Restorasyon döneminin resmî filozofu olduğu şeklindeydi.

Hegel'i Restorasyon dönemi filozofu, Prusya'nın "resmî devlet filozofu" olarak gören yaklaşımlar konusunda çok dikkatli olunmalıdır. Bir kere Hegel, Restorasyon'un sözcüsü konumundaki K.L. Haller'i eleştirmiş, Hegel'in öğrencileri de Tarihsel Hukuk Okulu'nun F.K. von Savigny ve Julius Stahl gibi diğer önde gelen üyeleriyle sert eleştirel tartışmalara girmişlerdi. Hegel'in özel olarak politik felsefesinin ve genel olarak felsefî sisteminin ilerici ve devrimci olduğunu düşünenler, Hegel'in politik felsefesinde ele alınan devletin Fransız Devrimi sonrası şekillenen devlet olduğunu ve edimselleşmiş aklın modern devleti olarak Hegel'in modelinin Prusya Devleti olduğunu belirtiyorlardı. Gene de eğer Hegel Prusya'nın "devlet filozofu" olarak görülecekse, burada sorulması gereken soru bunun hangi Prusya olduğudur. Hegel'in politik felsefesinde kavranan devlet 1819 Karlsbad Kararları'yla gerici baskılarını artıran Prusya Devleti değil, ilerici bir devlet olarak 1807-1819 Reform dönemi Prusya Devleti olabilirdi. Aslında bu bile değil, çünkü Hegel *Hukuk Felsefesi*'nde tekil bir devletle ve onun kurumlarıyla değil, Devlet İdeası'yla ilgilenir. Üstelik, Hegel'in yaşadığı dönemde Prusya anayasal bir monarşi değildi.

Zamanla Hegel'in politik felsefesinde ilerici ve devrimci bir yanın varlığı kafaları meşgul etmeye başlar. Hegel'in felsefî sistemindeki nesnel Tinle mutlak Tin arasındaki diyalektik gerilimlerde örtük olarak bulunan devrimci potansiyel genelde onun din anlayışı temel alınarak tanımlanıyordu. Hegel hem aşkın Tanrı'nın ölümünü hem de insanın tarihsel gelişim sürecine içkin mutlak Tin olarak onun yeniden doğuşunu kavramıştı. *1820'lerde Hegelciliğin gelişim seyri, Hegel'in aklın ve edimselliğin özdeşliği düşüncesindeki devrimci yanı öne çıkaran bir eğilime tanıklık ediyordu.* Bu durum kısmen de olsa 1830'ların ve 1840'ların

1 Eduard Gans, "Vorrede des Herausgebers", *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, ed. Eduard Gans, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin, 1883, ss. v-xvii.

2 Karl Rosenkranz, *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, Verlag von Duncker und Humblot, Leipzig, 1870, ss. 148-63.

3 Karl Ludwig Michelet, *Hegel. Der unwiderlegte Weltphilosoph. Eine Jubelschrift*, Verlag von Duncker und Humblot, Leipzig, 1870, ss. 43-9.

radikal Hegelciliğinin de öncüsü olma özelliğini taşır. 1830'ların ve 1840'ların radikal Sol-Hegelciliğinin tohumları bu dönemde atılmaktaydı.

Modern, merkezileşmiş rasyonel bir devlet görüşünü Prusya'ya gelmeden önce formüle eden Hegel, 1820'lerin başında savunduğu düşüncelerin Prusya bürokrasisinin ve eğitimli, kültürlü elitinin önemli bir kesiminde benimsendiğini gördü. Ancak Hegelci felsefeyle Prusya yönetimi arasındaki ittifak pürüzsüz bir gelişme göstermedi ve hiçbir zaman da tam olmadı. Karlsbad Kararları'ndan sonraki gerici ve tutucu tepki yalnızca romantik milliyetçiliğe değil, Hegel'in modern, merkezileşmiş rasyonel devlet anlayışına da karşıydı. Bürokratik reformcular iktidarlarını halk desteğiyle sağlamlaştıramadıklarından, mevcut politik ve toplumsal kesimlerle uzlaşmak zorunda kalmışlardı. Modern rasyonel devleti savunan bürokratik reformcuların kararsız egemenliği 1830'larda ve 1840'larda gittikçe zayıfladı ve sonunda yıkıldı. Yine de 1820'lerin ikinci yarısında bazı Hegelciler aklın ve özgürlüğün zamanın Prusya Devleti'nde tarihsel edimselleşmesine ulaştığı inancındaydılar.

Bazı Hegelciler, 1820'lerin Prusya'sının mevcut düzeniyle tamamen uzlaşmadılar. Bunların ileri sürdükleri düşünce, merkezileşmiş modern rasyonel devlette etik yaşamın eksiksiz edimselleşmesi ile mevcut düzenin politik ve dinsel realiteleri arasında devam etmekte olan tarihsel bir gerilim olduğuydu. Eduard Gans gibi Berlin'de Hegel'in asistanlığını yapmış ve onun adına hukuk felsefesi derslerini vermiş bir Hegelci için Hegel'in felsefî sistemi edimselleşmiş bir barışın ya da uzlaşmanın felsefî bir kavranışı değil, ama daha çok *zamanın diyalektik çatışmalarının içinden tarihsel yönelime ilişkin eleştirel bir bakış açısı* sağlamaktaydı. Gans'ın Hegel savunusu örtük olarak Hegel'in aklın tarihteki edimselleşmesine ilişkin görüşünün "eleştirel" bir yorumuydu. Gans'ın, Berlin Üniversitesi'nde hukuk öğrenimi gördüğü sırada Marx'ın hocası olduğunu hatırlatalım.

1830'lar, 1820'lerde Hegelci okul içinde açığa çıkan ayrışan eğilimlerin belirginleşmesine ve şiddetlenmesine sahne olmuştu. Mutlak olanın bilimi olarak Hegel'in felsefesiyle mevcut toplumsal-politik ve dinsel realite arasındaki ilişki konusunda Hegelciler arasındaki anlaşmazlıklar ve tartışmalar Hegelci mirasın özü hakkında birbirinden farklı ve uç yorumlara geliştiğinde, okulun karşıt partilere bölünmesine neden olmuştu. 1835'te David Friedrich Strauss'un *Das Leben Jesu*'yu (*İsa'nın Yaşamı*) yayımlamasıyla Hıristoloji konusunda keskinleşen anlaşmazlık kendisini açık etmişti. Strauss kendi çalışmasına yönelik değerlendirmelere, eleştirilere karşılık olarak kaleme aldığı bir başka çalışmasında ilk kez Hegelci okulu "sağ", "merkez" ve "sol" partilere böldü. 1830'larda Hegelci okul içinde teoriyle pratik arasındaki ilişkiye dair farklı yorumların yerini, Hegelci felsefenin anlamı ve sonunda geçerliliği üzerine çatışmalar almıştı.

Restorasyon dönemi Hegelcileri kendi aralarında "uzlaşmacılar", "reformcular" ve "devrimciler" olarak da bölünebilir. 1830'daki ayrışma, belli bir düzeye

dek, ilk ayrışmanın açıkça dillendirilişi ve radikalleşmesiydi. Politik, toplumsal ve dinsel değişimler uzlaşmacı eğilimi daha tutucu görünmeye zorlarken, reformcu ve devrimci eğilimlere de yeni bir ivme kazandırmıştı. Bu açıklama çerçevesinde görüldüğünde, bölünmenin odağında Hegel'in aklı ve edimselliği özdeşleştirmesinin nasıl yorumlanacağı bulunmaktaydı. Akıl ve edimsellik özdeşliği tamamlanmış mıydı, devam etmekte olan bir süreç miydi, yoksa gelecekteki bir hedef miydi? Durum bu şekilde ortaya koyulduğunda, Sol-Hegelcilikle anlatılmak istenen şey eğer mevcut politik ve dinsel düzenin ve onun kurumlarının bir eleştirisi ve "felsefenin edimselleştirilmesi" konusunda yönünü geleceğe dönmüş bir talep ise, buna göre Sol-Hegelcilik geriye Hegelciliğin ilk dönemine kadar götürülebilir. Yani, Sol-Hegelcilik ilk kez 1830'ların sonunda kendini göstermiş değildi.

Aklın ve edimselliğin özdeşliği konusunda Hegelci okul içindeki tartışmanın sürekliliğinin ve karmaşıklığının yarattığı can sıkıcı durum, 1830'ların sonunda Strauss, Bruno Bauer ve Ludwig Feuerbach eliyle Sol-Hegelcilikte yeni ve farklı bir yorumun şekillenmesine yol açmıştı. Bu bir tür "yeni eleştirel Sol-Hegelcilik"ti. Ayırt edici özelliği, "felsefenin edimselleşmesi" talebini, Hegel'in felsefesinin "dönüştürücü" bir revizyonunu ve geliştirilmesini gerektirdiği şeklindeki iddiasıyla birleştirmesiydi. Bu yeni eleştirel Sol-Hegelciler eliyle "mutlak Tin" "insanî türsel varlık" ya da "insanî türsel bilinç" biçimine, spekülatif felsefe ise tarihe, antropolojiye ve psikolojiye indirgenmişti. Buna göre, Hegel'in mutlak Tini insanın kendine yabancılaşmasının dinsel ve metafizik bir aşamasına sürülüyordu.

1830 yılında Avrupa'daki politik gelişmeler (1830 Temmuz Devrimi gibi) Hegelci okulun pek çok üyesinin tarihe bakışında yeni bir bilincin oluşmasına neden olmuştu. Okulun üyelerinde, salt kavranabilir bir geçmiş olmaktan çok, "ön"lerinde duran ve henüz kurulması gereken bir şey olarak tarihsel değişime ve olanaklılığa, "tarih"e ilişkin yeni bir bilinç oluşmaktaydı. Bu yeni durum Hegel'in uzlaşmalarını daha sorunlu bir noktaya taşıdı, felsefenin tarihsel rolünün ve öneminin yorumlanmasındaki farklılıkları radikalleştirdi ve böylelikle okulun tarihinde yeni bir döneme geçişi işaret etti.

1830'dan önce uzlaşmacı eğilimle anlaşmazlık içinde olan bazı Hegelciler 1830'dan sonra bunu daha da ileriye götürdüler. Diyalektikte "olumsuz yan"ın henüz canlılığını kaybetmediğini düşünenlere ve kilisenin ve devletin gittikçe daha fazla muhafazakârlaştığını ve tutuculaştığını deneyimleyenlere, edimselleşmiş uzlaşma anlayışı gittikçe yapay görünmeye başlamıştı.

1830'la 1840 arasında Hegelci okul içinde örtük ayrışmadan gözle görülür bir çatışma aşamasına geçildi. K.L. Michelet'in Hegelci okulu bölümlemesi, dinsel-teolojik perspektiften, mutlak olanın özneye aşkın mı yoksa içkin mi olduğu sorusuna okulun üyeleri tarafından verilen yanıtları temel alır. "Sağ" kanat aşkınlığı ileri sürerken, "sol" kanat tanrısal olanın aşkınlığını tanımadığı gibi "tür"

olarak insanî varlığı tanrısal varlık olarak görür. "Merkez sol" olarak tanımladığı ve kendisinin de ait olduğunu düşündüğü tarafın tanrısal özün aşkın olduğu kadar içkin de olduğu düşüncesini savunduğunu belirtir. Bir başka bölümlemeyi Michelet, Hegel'in "rasyonel olan edimseldir, ve edimsel olan rasyoneldir" önermesi üzerinden yapar. Buna göre, Hegelci okulun "sol" kanadı "rasyonel olan edimseldir"i öne çıkarırken, "sağ" kanatsa "edimsel olan rasyoneldir"i vurgular. Gerçek Hegelciler olarak gördüğü "merkez"de duranların muhafazakâr ve devrimci öğelere eşit uzaklıkta bulunduğuna dikkat çeker.

Uzlaşmacı Hegelciler (örneğin Philip Conrad Marheineke gibi) uzlaşmayı tanımlayan ilkelere sadık kaldılar. Marheineke'ye göre, Prusya, Tinin kendisi için isteyebileceği şeyleri –tüm boş inançlardan ve keyfî insanî eklemelerden arındırılmış dinsel bir öğreti, düşünce ve vicdan özgürlüğü ve bu ilkelere göre örgütlenmiş bir toplum– elde etmişti. Uzlaşmacı yaklaşımın geleneksel ve Ortodoks yorumcuları diğer Hegelcileri diyalektik dolayım yönteminin içyüzünü kavrayamamakla eleştiriyorlardı. Sonlu bilincin parçalanmış dünyasında çakılı kaldıklarından ya da bu dünyaya geri düştüklerinden olsa gerek diye düşünüyorlardı uzlaşmacılar, bu "eleştirel", "devrimci" Hegelcilerin ya düşünceyi insan deneyiminin realitesiyle uyum içine getirecek bir *felsefe reformasyonu* ya da insan deneyimini düşünceyle uyum içine getirecek bir *dünya reformasyonu* doğrultusundaki taleplerini, Hegel'in felsefesinde daha şimdiden yerine getirilen uzlaşmayı kavramadaki bir başarısızlığın sonuçları olarak bir kenara atmışlardı. Bu uzlaşmacı Hegelcilere göre, felsefenin kendi zamanlarındaki görevi, teorik kavramayla sınırlıydı, yani *felsefe alacakaranlıkta Minerva Baykuşu'nun uçuşu*ydu.

1830'ların sonunda politik ve dinsel muhafazakârlar etkilerini devlette ve kilisede artırdıkça, eski tarz Hegelci apolojetik, eleştirel bir görünüş almaya başlar. Hegel'in aklın edimselleşmesi olarak kavradığı dünya artık, onda öğrencilerinin yaşadığı dünya değildir. Tarih şimdi sanki birdenbire geriye doğru hareket ediyor gibi görünmeye başlar. 1830'ların sonunda Ortodoks uzlaşmacı Hegelcilerin tümü de eleştirel Hegelcilere daha çok sempati duymaya başlarlar.

1820'ler boyunca eleştirel Hegelci bir tutum benimseyen Heinrich Leo 1833'ün yazında yeni Ortodoks Protestan tutuculuğa geçtiğini ilân etmişti. 1838'de yayımladığı *Die Hegelingen*'de, Hegelcilerin büyük çoğunluğunu dinsel ve politik yıkıcılar olarak suçlamıştı. Leo'nun iddiasına göre, Hegelcilerin görünüşteki uzlaşmacı tutumları, politik ve dinsel otorite ancak insan aklının talepleriyle uyum içinde olduğunda yasaldır, şeklindeki devrimci iddialarını gizlemişti. Ve Leo'ya göre, *Hıristiyanlığın Hegelci yorumu* aslında *yeni bir din*di ve halkı yüzyıllardan beri var olan ahlâk ve inancının temelinden koparmaktaydı.

1838'de bazı Hegelciler Leo'nun onlar için uygun gördüğü devrimci rolü kabul etmede oldukça istekliydiler. Leo'nun amacı, Prusya Devleti'nin rasyonel ilkelerine ve Hıristiyanlığın mutlak gerçekliğine bağlılıklarını sunmayı sürdüren

ılımlı ilerici, reformcu Hegelcilerin (Michelet, Karl Theodor Bayrhoffer, Strauss, Arnold Ruge gibi) yaklaşımlarındaki örtük devrimci içeriği gözler önüne sermekti. Leo'nun bu reformcu "merkez" Hegelciliği bir bütün olarak Hegelci okulla özdeşleştirmesi, 1830'lar boyunca Hegelci okul içinde akılla edimsellik arasındaki ilişkiye dair eleştirel, ilerici yorumun öne çıktığının ve önem kazandığının bir işareti olarak anlaşılabilir.

Eduard Gans'ın reformcu, yönünü geleceğe dönmüş, eleştirel Hegelcilik anlayışı, okulun genç üyeleri arasında hâkim bir görüş olma özelliği kazanmıştı. Gansçı eğilimin temsilcileri arasında Michelet, Ruge, Max Stirner gibi kişiler sayılabilir. 1835'le 1840 arasında eleştirel Hegelciliğin en coşkulu ve en açık sözlü destekçisi, Karl Theodor Bayrhoffer'dı.

1830'ların ortalarında eleştirel Hegelci yaklaşımın felsefi konumu en açık şekilde, felsefî ilke ya da yöntem düzeyinde Hegel'in başarısının daha öte bir revizyon ya da gelişme deneyimleyemeyeceğinde ısrar eden Bayrhoffer ve Michelet tarafından formüle edilmişti. Hegel düşüncenin ve varlığın, öznenin ve tözün, aklın ve edimselliğin spekülatif felsefi özdeşliğini kanıtlayarak felsefî bilginin ereğini yerine getirmişti. Bundan daha ileri felsefî bir duruş noktası olamazdı. Hegel'in felsefî sisteminin tikel bölümlerinin gözden geçirilmesi gerekebilirdi; ancak bu gözden geçirmenin uymak zorunda olduğu "mutlak yöntem"in revizyonu söz konusu edilemezdi. Eleştirel Hegelcilik bu konuda Ortodoks Hegelci bir tutum takınmıştı. Michelet, yeni bir ilkenin oluşturulması diye bir şeyin olamayacağını iddia etmişti. Buna göre, bir anlamda aklın edimselleşmesi tamamlanmıştı. Bayrhoffer ise, tarihsel edimselleşme süreci bilincin daha ileri ve daha mükemmel durumlarına doğru ilerici bir hareket olarak tanımlanacaksa eğer, o zaman tarihsel gelişmenin amacına ulaştığını belirtmişti. Ancak, bir başka anlamda, edimselleşme süreci henüz daha yeni başlamıştı; çünkü Bayrhoffer ve Michelet, akılla edimsellik arasında başarılan uzlaşmayı, henüz tam olarak tarihsel-toplumsal dünyanın bunun içyüzünü kavramamış bir uzlaşma olarak görmüşlerdi. Yaşam ve bilim bir çelişki durumunda kalmışlardı. Bu yüzden Hegel'in öğrencilerini çok önemli, çok ciddi bir görev bekliyordu: Bayrhoffer'ın tanımladığı şekliyle, *dünyanın reformasyonu görevi*. 1831'de Michelet şöyle yazmıştı: "Minerva Baykuşu yerini *yeni bir günün şafağını bildiren horoz ötüşü*ne bırakır."[4] 1838'de bu sözüne şöyle açıklık getirmişti: "Düşünen Tinin yanından uzlaşma şimdiden sağlanmıştı. Henüz yapılması gereken şey, tüm yanlarında realiteyi rasyonelliğe yükseltmektir; böylelikle uzlaşma dünyada da tamamlanmış olacaktır."[5] Hem Bayrhoffer hem Michelet dünya reformasyonu görevinin

4 Karl Ludwig Michelet, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, Zweiter Theil, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin, 1838, s. 623.

5 *A.g.e.*, s. 800.

başlıca iki yanı olduğunu düşünmüşlerdi: Geleneksel dinsel inancın ve bilincin felsefî bilginin ve bilincin özgürlüğüne pedagojik dönüşümü ve toplumsal ilişkilerin aklın ve özgürlüğün bilimiyle uyumlu bir duruma getirilmesi. İnancın bilgiye ve devletin nesnelleşmiş akla dönüştürülmesi yoluyla eski devlet ve kilise dualizmi ortadan kalkacak ve somut evrensel, İdea sonunda dünyada bedenleşme kazanacaktı. 1843 yılında yazdığı *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı*'nın "Giriş"inin son cümlesinde Marx'ın söyledikleriyle Michelet'inki arasındaki benzerlik dikkate değerdir: "[...] Alman diriliş gününün Galya horozunun tiz ötüşü ile haber verilmesi."[6] Michelet'de "yeni bir günün şafağı"nın yerini Marx'ta "Alman diriliş günü", Michelet'de "horoz ötüşü"nün yerini Marx'ta "Galya (Fransa) horozunun tiz ötüşü" almış.

1830'lar boyunca eleştirel Hegelcilerin "felsefenin edimselleşmesi" programındaki dinsel ya da teolojik boyut açıkçası politik boyuta galip gelmişti. Bunlar kendilerini, çağdaşlarının geleneksel dinsel bilincini Hegel'in felsefesinde anlatım bulan modern, rasyonel kendinin-bilincine dönüştürmeyi amaç edinmişlerdi. Ancak bu pedagojik görev politik reforma bir alternatif olmaktan çok, politik reform için bir önkoşul olarak görülüyordu. Gans Hıristiyan bilincin dönüşümünün tamamlandığını kabul etmiş göründüğünden, ilgisini pratik politik reform sorununa yöneltmişti. Kendilerini muhafazakâr dinsel muhalifleriyle polemiğe kaptıran genç eleştirel Hegelciler dinsel sorunun çözümünü en âcil ve en yakıcı öncelikli sorun olarak görmüşlerdi ve politik reformu pedagojik görevlerini yerine getirir getirmez, tarihsel bir zorunluluk olarak görme eğilimindeydiler. Bu Hegelciler mevcut politik durumu aklın ve özgürlüğün edimselleşmesinin henüz soyut olduğu bir geçiş aşaması olarak kavramışlar, gelecekteki politik ilerlemeyi, geleceğin politik toplumunu, modern devletin soyut biçiminin gerçek, somut etik topluma dönüştürülmesi olarak görmüşlerdi. Eleştirel Hegelciler mevcut düzenin politik anlamda "aşağıdan" değil, "yukarıdan" aşamalı bir reformunu önermişlerdi.

Ilımlı, reformcu, eleştirel Hegelcilik en ileri aşamasına 1838'de ulaştı. 1838'de eleştirel Hegelcilik Arnold Ruge ve Theodor Echtermayer'in yayımlamaya başladıkları *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*'ta kendi yayın organını buldu. Ruge *Hallische Jahrbücher*'i Hegel'in felsefesini tarihin ilerici gelişiminden koparmamaya çalışan eleştirel Hegelcilerin geniş bir koalisyonunu oluşturan yeni bir neslin bilincinin anlatımı görmüştü. 1839'un ikinci yarısından başlayarak Ruge mevcut rejimi "gerici" olarak nitelendirmeye başladı. 1840'da *Hallische Jahrbücher* açık bir şekilde reformcu Hegelciliğin "sol"una kaydı. 1841'den sonra, Bauer'in ve Feuerbach'ın yeni "sol" Hegelciliğinin bir

6 Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, 2. Baskı, çev. Kenan Somer, Sol Yay., Ankara, 2009, s. 209.

yayın organına dönüştü. 1840'dan sonra Hegelci okul içindeki esas bölünme artık uzlaşmacılarla eleştirel reformcular arasında değil, eleştirel reformcularla yeni radikaller arasındaki bölünmeydi. Dahası bu bölünme, Hıristiyanlıkla felsefî bilim arasındaki ya da Hegel'in modern devlet İdeasıyla mevcut politik rejim arasındaki ilişkiye dair farklı yorumlara değil de, Hegel'in felsefi başarısının geçerliliği, tutarlılığı ve uygulanabilirliği üzerine temel tartışmalara ve çatışmalara dayanmaktaydı. Yeni-Hegelci "sol", Hegelci yöntem ve ilkenin mutlaklığına dair iddiaları reddetmiş ve Hegel'i Hıristiyanlıkla ve mevcut devletle birlikte, eski dualizm, bağımlılık ve yabancılaşma rejimine sürmüştü. Böylelikle Hegel'in mirası üzerine yapılan tartışmaların eksenini değiştirmişlerdi. Öncelikli konu ya da sorun bundan böyle Hegelci okul içinde hangi grubun haklı bir şekilde Hegelci mirası sahipleneceği değil, ama Hegelci mirasın savunulmaya değer olup olmadığıydı. "Sol"-Hegelcilerin gözünde reformcu, ılımlı Hegelciler, ölmekte olan bir dünyanın ve onun kültürünün yanında yer almayı seçmişler ve insanı tarihsel-toplumsal dünyasıyla barıştırma ve uzlaştırma gücünden yoksun metafizik bir sistemin kimseye bir yararı olmayan bekçileri olmuşlardı. Sol-Hegelciler henüz doğmakta olan Hegel sonrası tarihsel-toplumsal dünyanın, toplumsal-politik düzenin öncüleri olarak kendi kimliklerini aramaya koyuldular.

1837'de ve 1838'de iki kişinin öne çıktığı görülür: *Die heilige Geschichte der Menschheit*'ı ile Moses Hess ve *Prolegomena zur Historiosophie*'si ile August von Cieszkowski. *Prolegomena*'da Cieszkowski, "felsefenin edimselleşmesi"ne dair eleştirel Hegelcilerin gündeme getirdiği teori ve pratik ilişkisi sorununa radikal bir çözüm ürettiği iddiasındaydı. Cieszkowski için aklın ve edimselliğin tamamlanmış bir uzlaşmasına dair Hegelci iddiayı kabul etmek çok zordu. Hegelci somut evrensel olsa olsa bir soyutlama ya da bir idealdi.

Hess'in ve Cieszkowski'nin Sol-Hegelciliğinin başlangıç noktası, insanın kolektif tanrılaşmaya doğru gelişiminde tarihsel bölünme aşamasının en yüksek noktadaki krizi olarak, özne sonlu "ben" ve doğal, toplumsal ve dinsel bütünlük arasındaki çözüme kavuşturulmamış bir antitez dönemi olarak mevcut durumun bir analiziydi. Hess ve Cieszkowski kapitalist üretim ve bölüşüm biçimlerinin neden olduğu sınıfsal bölünmelere ve toplumsal anarşiye oldukça duyarlıydılar. Üstelik Hess, birey ile toplum arasındaki antitezin karmaşık bir şekilde özel mülkiyet kurumuyla bağlantılı olduğunu iddia ediyordu. Bireyin toplumsal bir varlık olarak özüne ulaşması için öncelikle özel mülkiyet sahipliğinin keyfî iktidarının, sonrasında geleneksel toplumsal ayrıcalık ve politik otorite biçimlerinin ortadan kaldırılması gerektiğini düşünüyordu. Ancak hem Hess hem Ciezkowski, gene de, toplumsal ve politik ilişkilerin, insanî olan ile tanrısal olan arasındaki daha temel bir ilişkiye bağlı olduğu ve bu ilişkinin bir belirişi olduğu düşüncesindeydiler. Bölünme krizindeki asıl unsur, kilise ile devletin, aşkın olan ile içkin olanın, din ile politikanın ayrışmasıydı. Çağın hastalığını tanımla-

yan şey, insanın Tanrı'dan ve böylelikle sonsuz bir varlık olarak kendi özünden gittikçe uzaklaşması ve yabancılaşmasıydı.

Hess'in ve Cieszkowski'nin yaşadıkları zamanı bir bölünme çağı olarak tanımlamaları Hegelci tarih felsefesinin önemli bir revizyonunu gerektirmiş ve buna yol açmıştı. Sentez ve uzlaşma çağı "şimdi"den "geleceğe" taşınmıştı ve tüm Hıristiyan-German çağı insanlığın kurtuluş ve özgürleşme tarihinde salt bir hazırlık ve geçiş aşaması olarak görülmüştü. Hegelci felsefe ve Hıristiyanlığın geleneksel biçimleri dualizmin, bağımlılığın ve yabancılaşmanın "eski" dünyasına sürülür. Hegel'in felsefî sisteminin tarihsel rolü, eski dünyanın çöküşünden içinde yaşadıkları zamana kadar geliştiği şekliyle Hıristiyanlığın konumunun sağlamlaştırılması ve kabul edilmesiydi. Hegel'in felsefesi bunun en ileri anlatım biçimiydi. Ancak bu tarihsel rolü aynı zamanda onun tarihsel sınırlarını da tanımlıyordu. *Geleceğin mutlak uzlaşma dünyasına geçiş hem Hıristiyanlığın hem de Hegel'in tarihsel bir aşılmasıyla belirlenecekti.* Gene de Hess ve Cieszkowski, *geleceğin dünyasını Hıristiyan vaadin yerine getirilmesi ve Hegelci felsefenin edimselleşmesi* olarak betimlemişlerdi. Eleştirel reformcu Hegelcilerden farklı olarak bu edimselleşme sürecini belirlenmiş ilkenin salt bir uygulanması olarak değil, ama içinde ilkenin kendisinin dönüştürüleceği diyalektik bir olumsuzlama ve olumlama süreci olarak görüyorlardı.

Geçmişin, şimdinin ve geleceğin Tanrı ile insan, aşkın olan ile içkin olan arasındaki diyalektik ilişkinin terimlerinde yorumlanması, insanlığın gelişimini "kutsal" bir tarih olarak, Tanrı'nın insanın tanrılaşması yoluyla kendini bildirişi olarak, tanrısal olan ile insanî olan arasındaki uzlaşmanın dramatik bir öyküsü olarak yorumlanması demekti. Ruhsal-tinsel ve toplumsal bölünme, insanın Tanrı'ya yabancılaşmasının bir belirişi olarak değerlendirilmişti. Bu durum ancak bu yabancılaşmanın üstesinden gelineceği bir dinsel dönüşümle çözüme kavuşturulabilirdi. Hess ve Cieszkowski hem Hıristiyan inancın hem de Hegelci felsefenin mutlak gerçek içeriğini kabul etmişlerdi. Hegel gibi onlar da inanç biçiminin bu içeriğe uygun olmadığını ileri sürüyorlardı. Ancak Hegel'e karşıt olarak, spekülatif felsefenin de, Hegel felsefesinin de, mutlak Tinin gerçeğine uygun olmadığında ısrar etmişlerdi. Tarihin özdeş "özne-nesne"si mutlak Tin olarak kalmıştı; insan kendisini mutlak olanla özdeşleştirmekle, tanrısal aklı kendinin aklı olarak bilmekle ve tanrısal iradeyi kendi iradesi olarak yaşamakla ancak, kendi tarihinin öznesi ve nesnesi, kendi dünyasının özgür kendinin-bilincinde yaratıcısı olabilirdi. Salt sonlu toplumsal, politik ya da pedagojik etkinlik, onların düşündükleri anlamda radikal bir şekilde dünyayı hiçbir zaman dönüştüremezdi, değiştiremezdi. Onların anlayışında tarih, insanın kendini edimselleştirmesinin sonlu dünyasal bir süreci değil, ama Tanrı'nın insanda kendini edimselleştirmesinin "kutsal" süreciydi. Bu yüzden, örneğin Cieszkowski gibi birisi, belli bir toplumsa sınıfı, grubu, zümreyi vb. beklenen dünyasal dönüşü-

mün, değişimin aracı olarak görmemişti (İşte bu yüzden, 1843'te *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı*'nın "Giriş"inde Marx, "felsefenin edimselleşmesi" ile "proletarya" arasında bir ilişki kuruyordu).

1830'ların sonunun yeni Sol-Hegelcileri Hess'in ve Cieszkowski'nin varsayımlarını toptan reddettiler. Yeniler bundan böyle Tanrı'yı ve insanı, aşkın olanı ve içkin olanı uzlaştırmaya çalışmadılar. Buna karşılık, kurtuluş sorununu, özün varoluşta edimselleşmesini bütünüyle içkin, insanî terimlerde tanımladılar. Aşkın olanın realitesinin reddedilmesi anlamında bu dünyasal-hümanist başlangıç noktası, bu yeni Sol-Hegelcileri eski Sol-Hegelcilerden ve hatta Hegelci okulun diğer tüm üyelerinden ayırmıştı. Strauss'un, Bauer'in ve Feuerbach'ın yazılarında içerilen tarihsel, politik ve antropolojik perspektiften, içkin olan ile aşkın olan arasındaki tarihsel ilişkiye dair "sağ", "sol" ve "merkez" yorum şeklinde Hegelci okul içindeki eski bölünmeler, tarihsel geçerliliğini yitirmiş sınırlı dualist bir perspektif içindeki bölünmeler olarak görülmüştü. Başka bir şekilde söylemek gerekirse, yeni Sol-Hegelciler için "Tanrı'nın ölümü"nün deneyimlenmesi insanî özgürleşme ve toplumsal, politik ve dinsel reform sorunlarını bundan böyle Hegelci sistemin kategorileriyle ve yöntemiyle bağdaşmayan, bütünüyle yeni bir bağlama yerleştirmişti.

1841'de yayımladığı ve bazı bölümlerinde Marx'ın da katkısı olan *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatom*'da Bruno Bauer, Hegelci mutlak hakkında kendi yorumunu, mevcut resmî kilisenin ve devletin muhafazakâr bir savunucusunun kaleminden çıkmış gibi anti-Hegelci bir polemik tarzında sunar ve böylelikle Hegelciliğin, Hegel'in felsefî sisteminin çözülüşünün yolunu hazırlar. Seçici bir yolda Hegel'in yapıtlarından ve ders notlarından yaptığı alıntılarla Bauer, filozofun gizli *ateist ve devrimci* olduğunu kanıtlamaya çalışır –yeni Sol-Hegelci bir ilgiçlik olarak bilinen maskeyi indirme çabası. Bauer'e göre Strauss, Feuerbach ve Ruge Hegelci sistemi bütünüyle içkin bir anlamda yorumlayan ilk Alman teologları ve filozofları değildi. Hegel'in muhafazakâr muhalifleri 1820'lerin sonundan beri böyle bir yorumu açık bir şekilde dillendirmekteydiler. Bu muhafazakârlara göre, 1830'ların sonlarında yeni Sol-Hegelciliğin ortaya çıkışı, kendilerinin tanrısal olanın ve insanî olanın, dinin ve felsefenin, inancın ve bilginin Hegelci anlamda uzlaşmasının ta başından beri ya bir kendi aldatma ya da bilerek bir aldanma olduğu konusundaki görüşlerinin tarihsel bir onaylanışıydı. Muhafazakârların yorumuna göre, Hegelci mutlak Tinin reel içeriği yalnızca insanî Tindi, insan Tiniydi; Tanrı ile insan arasındaki uzlaşma, Tanrı'nın yerine insanı koymaya yönelik meşru olmayan bir girişimden başka bir şey değildi. Muhafazakârların, Hegel'in felsefesinin "devrimci" dinsel ve politik içerimleri üzerinde önemle durmaları, en iyisinden, gerçekleşmiş bir kehanet olarak tanımlanabilirdi. Hegelci okulun genç üyelerinin bazıları, zamanın politik gelişmelerinden dolayı

Hegel'in uzlaşmalarını çok daha fazla kendini aldatma ya da ikiyüzlülük olarak görmeye başlamıştı. 1830'ların sonuna kadar Hegelciler, muhafazakârların sürekli olarak onlara zorla kabul ettirmeye çalıştıkları "devrimci" kimliği reddetmişlerdi. Buna karşın, yeni Sol-Hegelciler bu kimliği kabul ettiler ve kendi zamanlarının çatışmasını teoloji ile felsefe, dinsel bilinç ile seküler bilinç, Hıristiyanlık ile Hıristiyan-olmayan dünya görüşü arasındaki radikal bir karşıtlık olarak tanımladılar.

D.F. Strauss'un *Das Leben Jesu*'yu yayımlamasından sonra Genç-Hegelcilerin gözünde Hegelcilik, Hıristiyan Ortodoksinin yıkıcısı olmasa da ona rakip konuma yerleşmişti. Bauer 1840 yılında şunları yazıyordu: "*Das Leben Jesu*'ya kadar Hegel'in öğrencileri bir rüyada yaşıyorlardı; ama *Leben Jesu*'yla rüya sona erdi." Kitabın sonuçları sansasyonel olmuştu: İncillerin Mesih'i Musevilerin mesiyanik özlemlerinden türetilmiş bir efsaneydi; İsa gerçekte yaşamıştı ama kişiliğinin üzerine Mesih gömleği giydirilmişti; bunun ötesinde İsa hakkında söylenebilecek çok fazla bir şey yoktu. Son olarak, insanlık kendi kendisinin kurtarıcısı oldukça, gerçek Mesih'tir. Bu son iyimserci, hümanist ve bazılarına göre "saygısız" görüş Strauss'un bir Sol-Hegelci olduğunu gösterir –Strauss Hıristoloji tartışmasında kendini "sol"da görüyordu. *Logos*'un, *Geist*'ın bedenleşmesi İsa'nın bireyselliğiyle sınırlandırılmaz, tüm insan soyuna aktarılır. Strauss'un duruş noktasından anlaşılacağı üzere varılacak pratik sonuç: Kurtarılması gereken, yabancılaşmasını aşacak birey, bilinçli bir şekilde Mesih'in seküler dengine, topluluğa girmelidir. Birey, insan soyunun tanrısal-insanî yaşamına tam olarak katılmaya çağrılır.

1841'de Bauer, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*'i yayımladı. *Kritik*'te Bauer'in ulaştığı sonuçlar bazı bakımlardan Strauss'unkine benzerken, örneğin insanlık tanrısaldır gibi, bazı bakımlardan onunkinin ötesine geçer. Strauss'tan farklı olarak Bauer İsa'yı insanlığa indirgemez, üstelik İsa'yı hayalî bir varlık olarak görür. Sonuçta, İnciller, bilinmeyen bir yazarın orijinal edebî hayalgücü kurgusunun ürünlerinden başka bir şey değildir. Bu yazar da aslında kendi felsefî görüşünü hayalî İsa kişiliğinde sunmayı niyet etmişti.

1841'de Feuerbach da *Das Wesen des Christentums*'u yayımlar. Feuerbach bu kitabıyla bir anlamda, Strauss'un başlattığı, Bauer'in devam ettirdiği girişimi sonlandırır: Tanrı'nın insana mutlak indirgenmesi, teolojinin antropolojiye dönüşümü; teolojik konuların antropolojik konulara çevrilmesi, dinsel-teolojik eleştirinin yerini toplumsal-politik eleştirinin alması. İşte, Marx'ın iki yıl sonra 1843'te *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı*'nın "Giriş"inin hemen başında söyledikleri bütün bu durumu özetler niteliktedir: "Almanya konusunda *dinin eleştirisi* özsel olarak sona erdi ve dinin eleştirisi de tüm eleştirinin hazırlık koşulunu oluşturuyor."[7]

7 Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, s. 191. Hegelci okul içindeki bölünme

II

Nathan Rotenstreich 11. Tez'i "yorum" ve "değişim" başlığı altında değerlendiriyor. *Feuerbach Üzerine Tezler*'in sonuncusu ve en ünlüsü, en bilineni olan bu Tez'de Marx'ın *Tezler*'de geliştirdiği düşüncenin tüm ana hatlarını özetlediğini ve dünyaya yönelik teorik-edilgin, seyirsel/görüsel anlama tutumuna karşıt olarak dünyayı, yani mevcut toplumsal-politik dünyayı, insanî realiteyi değiştirmeyi amaçlayan toplumsal etkinliği ileri sürdüğünü belirtir. Rotenstreich'a göre, Marx'ın bunu yapmaktaki amacı, klasik felsefeyi, özellikle Hegel'in felsefesini sosyalizmle karşı karşıya getirmek, yüzleştirmekti. Rotenstreich'ın bu tezi analizindeki niyetiyse, bir yandan bu eğilimlerin karşıtlığını, diğer yandan yakınlıklarını açıklığa kavuşturmak. Rotenstreich'ın yorumu, bu anlamda, bizim görüşümüzü destekleyecek, haklı çıkaracak bir tarzda ilerler.[8]

Rotenstreich 11. Tez'de söz konusu edilen yorumun, edimselliğin (*Wirklichkeit*) felsefî yorumu olduğunu, bunun Hegel'in felsefî sisteminde sunulduğu şekliyle dünyanın felsefî yorumu olduğunu ileri sürer. Ancak hemen bu aşamada bir not düşmek gerekir. Marx bu Tez'de tekil bir filozoftan değil de, "bütün filozoflar"dan bahsediyor. Gene de, Rotenstreich'ı bu konuda anlayışla karşılayabiliriz; çünkü temel olarak *Tezler*'le ilgili genel yaklaşımımıza kendisi bilmeden de olsa adım adım ilerleyecektir. Rotenstreich felsefenin yorumlayıcı ve seyirsel/görüsel tutumunun Hegel'de şu şekilde formüle edildiğini yazar:

> *Hic* Rhodus, *hic* saltus. *Var olanı* kavramak, felsefenin görevidir, çünkü *var olan* Akıldır. Bireye gelince, her birey *kendi zamanının bir çocuğudur*, yine böyle felsefe de *düşüncelerde ayrımsanan kendi zamanıdır*. Herhangi bir felsefenin çağdaş dünyasının ötesine geçebileceğini sanmak, tıpkı bir bireyin kendi zamanının üzerinden atlayabileceğini, Rodos'un ötesine sıçrayabileceğini sanmak denli aptalcadır. Eğer teorisi gerçekte bunun ötesine geçiyorsa, eğer kendine *olması gerektiği gibi* bir dünya kuruyorsa, o dünya elbette vardır, ama yalnızca sanılarında –zayıf bir öğede ki, orada dilediği her şeyi hayal edebilir.[9]

Rotenstreich 11. Tez'in birinci cümleciğinin, bu alıntıda ifade edildiği şekliyle Hegel'in felsefeden anladığı şeye işaret ettiğini demeye getirir. Oysa Rotenstreich'la

konusunda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Eyüp Ali Kılıçaslan, "Felsefe: Alacakaranlıkta Minerva Baykuşu'nun Uçuşu mu? Şafakta Horoz Ötüşü mü? Athena Kartalı'nın Güneşi Arayışı mı? Ya da Hegelci Okul İçindeki Bölünme Üzerine", *Bruno Bauer ve Karl Marx*, çev. Doğan Barış Kılınç, NotaBene Yay., Ankara, 2012, ss. 9-116.

8 Nathan Rotenstreich, "Marx' Thesen über Feuerbach (Schluss)", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 39, Sayı 4, 1951, s. 502 (ss. 482-510).

9 G.W.F. Hegel, *Tüze Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2006, s. 24.

birlikte adım adım ilerlediğimizde durumun hiç de öyle olmadığını göstermeye çalışacağız. Devamında Hegel'in felsefenin özüyle ilgili düşüncesinde birbiriyle bağlantılı iki motife işaret eder: Felsefe teorik bir alandır, seyirsel/görüsel yaklaşımın alanıdır. Bu bir yandır. Ama felsefe bir de nesnenin yanında ele alınmalıdır. Buysa mevcut, var olan edimselliktir; çünkü edimsel olan rasyonel olandır. İşte, felsefe bu verili ve kapalı edimselliği anlamak ister, yoksa yeni bir edimsellik inşa etmeyi değil. Bunu daha anlaşılır kılmak için ya da söylediklerini destekler nitelikte olduğunu göstermek için olsa gerek, Rotenstreich bu kez de Hegel'den şunu alıntılar: "Felsefe grisini gri üzerine boyadığında, o zaman yaşamın bir şekli yaşlanmıştır, ve grideki gri ile gençleştirilemez ama ancak bilinebilir; Minerva'nın Baykuşu uçuşuna ilkin alacakaranlığın çöküşüyle başlar."[10] Felsefe verili edimsellikle ilgilenir ve bu edimselliğin kendinin-bilinci olarak tarihsel ve sistematik olarak ortaya çıkar. Rasyonel edimsellik kendini akılda ve akıl yoluyla kavrar. Bunun Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin "Önsöz"ündeki karşılığıysa şu ünlü sözdür: "*Rasyonel olan edimseldir, ve edimsel olan rasyoneldir.*"[11] Rotenstreich felsefenin özüyle ilgili bu görüşü Marx'ın *Kutsal Aile*'de şu şekilde açıkladığını yazar: Felsefe mutlak Tinin, tarih yapan mutlak Tinin bağımsız bilincinin âleti ya da aracıdır. Filozof edimselliğe herhangi bir şey eklemez; filozof, *post festum*, yani iş işten geçtikten sonra sahneye çıkar.[12]

Rotenstreich bu aşamada Marx'ın 10. Tez'de "insanî toplum" kavramında merkezileştirdiği yeni anlayışını felsefenin bu yorumlayıcı, seyirsel/görüsel yaklaşımının karşısına koyduğunu yazar. Bir değişim öğretisi olarak yeni öğreti, Hegelci öğretinin karşısına çıkarılır. Değişim için edimsellik kapalı ve tamamlanmış değildir. Var olan edimsellik henüz edimselleşmiş akıl değildir. Hegel'in analiz ettiği edimsellik, birey ile toplum, çalışma/emek ile kazanç, toplum ile devlet arasındaki çelişkiyle karakterize edilen burjuva (sivil) toplumun edimselliğidir. Bu çelişkilerin varlığı, edimselliğin tamamlanmamış ve irrasyonel olduğunun empirik-görüsel kanıtını oluşturur. Aklın özü, *birlik*te bulunur; oysa verili edimsellik *birlik*ten yoksundur. Bu yüzden Marx aklın her zaman var olduğunu, ama her zaman rasyonel biçimde var olmadığını söyler. Akıl tarihte yeni bir faktör değildir. Ancak insanın gelişimindeki yeni evre, aklın ışığında edimselliğin eleştirisinin damgasını taşır. Birlik olarak akıl ile bölünmüş, parçalanmış edimsellik arasındaki çelişkinin bulgulanması, değişim öğretisinin başlangıcını oluşturur. Değişim, aklın edimselleşmesinde sonuçlanacak olan sosyalizmin özü olur.[13]

10 *A.g.e.*, s. 26.

11 *A.g.e.*, s. 23.

12 Nathan Rotenstreich, "Marx' Thesen über Feuerbach (Schluss)", ss. 502-3.

13 *A.g.e.*, s. 503.

Rotenstreich bu yeni başlangıç noktasının yeni bir sorunu beraberinde getirdiğini yazar. Teori olarak felsefe yalnızca verili olanla ilgilenir. Verili olan, geçmişten gelen edimselliktir. Teori olarak ve seyir/görü olarak felsefe, öyleyse, geçmişle ilgilidir ve yalnızca iki boyut bilir: Verili olanın kaynağı olan "geçmiş" ve içinde verili olanın var olduğu "şimdi". "Gelecek", seyirsel/görüsel teorinin ufkunun dışında durur. Yorumdan değişime geçiş, geçmişten geleceğe geçişe kapı aralar. Bu ayrıca teoriden pratiğe geçiş de demektir. Rotenstreich, August von Cieszkowski'nin buna olgulardan edimlere/eylemlere (*Tatsachen zu Taten*) geçiş dediğini yazar. Rotenstreich, Cieszkowski'nin önceki dönemlerin geçmişle belirlendiği gibi, yeni tarihsel dönemin geleceğin damgasını taşıyacağını düşündüğünü yazarken açıkça bir yanlışlık yapar. Doğrusu şöyle olmalıydı: Cieszkowski yeni tarihsel dönemin edimlerin/eylemlerin (*Taten*) damgasını taşıyacağını düşünüyordu, tıpkı önceki dönemlerin olgularla (*Tatsachen*) belirlendiği gibi.[14] Bu aşamada Rotenstreich'ın açıklamalarına karşılık olacak şekilde şunları söyleyebiliriz: Hegel felsefenin konusunu "geçmiş" ve "şimdi" değil, ama "şimdide bulunan ve edimsel olan" olarak tanımlar; zamansal olandaki zamansal-olmayan içkin tözsellik ve "şimdideki ebedilik" felsefenin kavramaya çalıştıklarıdır.[15] Geleceğin, Hegel felsefesinin dışında tutulup tutulmadığının yanıtını ileride Marx/Engels'ten yapacağımız alıntılarla Marxizmin vermesini sağlayacağız (bkz. yazının sonundaki *Excursus II*). Ama bir yanlış anlamanın önüne geçmek için açıklığa kavuşturulması gereken noktalara ışık tutmak gerek. Yanlış anlamalara neden olan açıklamanın sorumlusu kuşkusuz Hegel. Tartışmanın odağında, Hegel'in filozofu "kendi zamanının bir çocuğu" ve felsefeyi de "düşüncelerde ayrımsanan kendi zamanı" olarak görmesi yatar. Hegel bu düşüncesine *Hukuk Felsefesi*'nde daha öte bir açımlama getirmeyip öylece bıraktığından, yanlış anlamaların biri gelip biri gitti. Hegel filozofun kendi zamanının çocuğu olduğunu söyler; ama onun ayrıca zamanının öğrencisi ya da sevgilisi olduğunu söylemez. Hegel'e göre, *felsefe*, kendini açığa vurduğu çağın Tiniyle özdeştir; çağın Tinine üstün değildir, fakat *çağındaki tözsel olanın bilincidir*. *Hukuk Felsefesi*'nde vurgulanan daha çok budur. Ancak felsefe kendisini salt tözsel olanla sınırlamaz. *Biçimsel bakımdan felsefe çağının, zamanının ötesine geçmeye çalışır* ve *Hukuk Felsefesi*'nde Hegel'in açık ve belirtik bir şekilde yazmadığı ama metnin kendinde yansımasını bulan özsel önemdeki düşünce budur. Hegel'in bu konuyla ilgili açıklamalarını bulacağımız metni *Felsefe Tarihi Dersleri*'dir.

> Bir birey çağına/zamanına üstün değildir; o çağının/zamanının çocuğudur; çağdaki tözsel olan şey, bu bireyin özüdür, birey onu tikel bir biçimde

14 *A.g.e.*, ss. 503-4.

15 G.W.F. Hegel, *Tüze Felsefesi*, ss. 22-3.

> belirtir. Hiç kimse çağındaki/zamanındaki tözsel olandan kaçamaz –derisinden dışarı çıkamayacağı gibi. Bu yüzden, *TÖZsel görüş noktasından FELSEFE çağının/zamanının ötesine sıçrayamaz.*
> Ancak, FELSEFE, deyim yerindeyse, BİÇİM*in görüş noktasından*, **zamanı-nın/çağının karşısında ve üstünde durur,** çünkü FELSEFE *kendi zamanındaki tözsel olan*ın düşüncesine dayanır, buna bağlıdır. FELSEFE *bu tözsel olanı bildiği düzeye dek*, yani, *onu kendinin karşısında (duran) bir nesne yaptığı düzeye dek, aynı içeriğe sahiptir, ancak onun bilgisi olarak onun ötesine geçer…*
> Şimdi, **bu bilgi** *Tinin edimselliğidir…* Şimdi *bu bilgi* **Tinin gelişimdeki yeni biçimi** oluşturur… *Kendinin-bilgisiyle Tin kendisini varolandan ayrı olarak koyar; kendisini kendi için (bağımsız olarak) koyar, kendi içinde geliştirir.* Bu, *kendinde varolanla onun edimselliği olan şey arasındaki yeni bir ayrıma yol açar;* ve, böylelikle **yeni bir fenomen** açığa çıkar. **Kendi içinde,** öyleyse, FELSEFE, *daha şimdiden, Tinin daha ileri bir belirişi ya da karakteridir; daha sonra edimsel olarak belirecek olan* ***Tin*in içsel/içteki doğum-yeri***dir.*[16]

Belki Hegel'in felsefesinde çok uzak bir gelecek perspektifi yoktu. Ama bu Hegel'de bir gelecek düşüncesi olmadığı anlamına gelmez. Hegel kendi felsefesiyle, felsefesinde geliştirdiği kendinin-bilgisinde, kendinin-bilincinde olan Tinin edimselliğiyle, zamanının/çağının karşısında ve üstünde duran, ötesine geçen bir filozoftu. Aslında Marx/Engels de onu bu gözle görüyor ve okuyordu.[17]

Rotenstreich, yorum ile değişim arasındaki ilişkinin bizi Marx'ın düşüncesine nasıl getirdiğine geçer. Yorumdan değişime geçiş, akıl ile edimsellik arasındaki büyük ve geniş boşluğun bilincinden doğar ya da bu boşluğun sonucu olarak ortaya çıkar. Şimdi bu boşluğun kapatılması gerekir. Akıl bundan böyle edimsellikte reelleştirilmeli ve edimsellik de akıl olmalıdır. Burada Rotenstreich, yorum ile değişim arasındaki ilişkinin, öyleyse, bir dışlayıcı çelişki ilişkisi olmadığını, ama daha çok değişimin aklı edimselleştirmek istemesi olduğunu belirtir. Rotenstreich'e göre, bu, felsefeye bir karşıtlık oluşturmaz. Felsefe artık teorik bir alan olmayacaktır; felsefe edimsellik olacaktır ve felsefe teorik izole edilmişliğinden çıkıp edimsellik kazanacaktır. Değişim felsefeyi edimselleştirecek ve değişime dayanan sosyalizm bizi geleceğe taşıyacaktır.[18]

16 Quentin Lauer, *Hegel's Idea of Philosophy*, Fordham University Press, New York, 1971, ss. 95-6.

17 Aykırı görülebilecek bir Hegel yorumu için bkz. Eyüp Ali Kılıçaslan, "'Bilimsel Sosyalist' Hegel ya da Marxizme Hegel'in 'Bilimsel Sosyalist' Olduğunu Öğretmeyi Amaçlayan Bir Deneme", *Vira Verita: Disiplinlerarası Karşılaşmalar* (E-Dergi), Mayıs, Sayı 7, 2018, ss. 77-109.

18 Nathan Rotenstreich, "Marx' Thesen über Feuerbach (Schluss)", s. 504.

Rotenstreich, teorinin izole edilmiş alanından rasyonel edimselliğe geçiş sorununun, Marx'ın olduğu kadar, onun Genç ve Sol-Hegelci çağdaşlarının, sosyalist düşünürler arasında sayılan Moses Hess'in ve sosyalizmin eşiğinde duran August von Cieszkowski'nin de sorunu olduğunu yazar. Ancak bu geçişin şekli sorusunda görüşler farklılaşır. Farklılık kendisini aklı teorik alanından çıkartacak kuvvet konusunda gösterir. Rotenstreich analizini üç şekille sınırlandırır ve üçüncüsünün Marx tarafından temsil edildiğini belirtir.[19] Ancak Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin "Önsöz"ü üzerinden 11. Tez'i yorumlamaya çalışan Rotenstreich'ın göremediği bunun tam olarak Hegel'de de bir karşılığı olduğudur ve o bunu gözden kaçırmış görünüyor. Hegel de, Rotenstreich'ın üç düşünce şeklinin aynısı olan, üç görüş üzerinde durur ve ilginçtir, üçüncüsü Hegel'in yaklaşımıdır.

(1) Rotenstreich analizine Cieszkowski'yle başlar. Cieszkowski düşüncelerini resimsel bir şekilde ifade etmişti: *Yöntemin keşfi, gerçekte, uzunca süredir beklenen Bilgelik Taşı'nın keşfidir –öyleyse şimdi önemli olan bu taşın gücündeki mucizeleri yaratmaktır*. Rasyonel bilgi şimdi eylemin âleti olacaktır. Gerçek felsefe, pratik felsefedir ya da edim/eylem felsefesidir– ve *Praxis*, "pratik" kavramı, yani Cieszkowski'de karşılaştığımız şey, akıl yoluyla olguların düzenlenmesidir. Eksiksiz rasyonel bilgi, ortaçağda simyacıların aradığı "Filozof/Bilgelik Taşı" gibi bir şeydir. Simyacılar bu taşı onun kendi namına keşfetmek istemediler; istedikleri daha çok onun yoluyla altın elde etmekti. Eğer bu taşa benzetilecekse, rasyonel bilgi zorunlu olarak edimin/eylemin elinde bir araç olmalıdır. Felsefe, rasyonel bilgi, iradenin bir aracı olur. Edimsel olarak değiştiren, dönüştüren felsefenin kendisi değildir, ama edimsellik kılavuz olarak felsefeyi alır.[20]

Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin "Önsöz"ünde bu yaklaşımın bir karşılığı var. Hegel, özellikle kendi zamanında gelişen ve düşünce özgürlüğü ya da Tinin özgürlüğü adına devlete karşı düşmanca bir tutum takınarak yeni ve özel bir devlet felsefesi geliştirdiklerini düşünenlere karşı sert bir tartışmaya girişir. Hegel, bunların yaklaşımlarında kendini belli eden düşüncenin, dünya tarihinde kendi zamanlarına kadar hiçbir devletin olmadığını, her şeyin değersiz olduğunu, ancak şimdi bunun mümkün olduğunu, çünkü tarihin böyle yeni düşünceleri beklediği ve bunun da ancak kendi zamanlarında açığa vurulduğu düşüncesi olduğunu yazar. Burada bu görüşün doğaya ve etik dünyaya yaklaşımındaki fark belli olur. Doğa, önümüzde durduğu şekliyle, olduğu gibi araştırılmalı ve kavranmalıdır; "Bilgelik/Filozof Taşı" bir yerlerde ama gene de Doğanın kendindedir. Bu yaklaşım Doğanın kendi içinde rasyonel olduğunu kabul eder. Ama söz konusu olan etik dünya ya da devlet olduğunda, bu yaklaşım ya da görüş ondan aklı uzaklaştırır. Etik dünya ya da devlet ya da tarih rastlantının hüküm sürdü-

19 *A.g.e.*, s. 504.

20 *A.g.e.*, ss. 504-5.

ğü, Tanrısız bir alan olarak görülür. Hegel bu görüşe, "etik dünyanın ateizmi" der. Bu yaklaşım gerçeği, hakikati etik dünyanın dışına koyar ve gerçeği, hakikati bir sorun olarak bırakır. Bu görüş, bu taşı arama işini bir kenara bırakmış gibi görünür, çünkü bu yaklaşıma göre her düşünce kendi yolunda gitmelidir. Bir başka deyişle, bu yaklaşıma göre, herkes bu "Bilgelik/Filozof Taşı"nın kendisinde bulunduğundan adı gibi emindir. Hegel'e göre, "refleksiyon"un ve "boş kafalılığın" çabaları sonucunda genel olarak felsefe hor görülmüş ve güvenilmez bir uğraşı olarak kabul edilmiştir.[21]

(2) İkinci yaklaşımı ele alırken Rotenstreich Georg Lukács'a, onun "Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik" yazısına göndermede bulunur ve Lukács'ın bu yaklaşımın temsilcileri olarak Moses Hess'in ve Ferdinand Lassalle'ın adlarını verdiğini yazar. Rotenstreich teoriden pratiğe geçişle ilgili kendi tipolojik analizi için Lukács'ın açıklamalarının uygun olduğunu düşünür. İkinci görüşün başlangıç noktası, aynı 1. Tez'de ele alındığı şekliyle, Tinin etkin karakteri öğretisidir. Kendi doğasında, özünde Tin etkinse, bu durumda teorik olarak bu etkinliğin tam anlamda bir sonlanmasından söz edilemez. Kapalı bir felsefî sistemin inşasından sonra bile Tin etkin olmayı sürdürür. Felsefedeki bir sonraki aşama, öyleyse, edimselliğe giriş ve felsefî buyruğa göre edimselliğe şekil vermektir. Rotenstreich, Lukács'ın yazısında, Hess'in ve Lassalle'ın Tinin etkinliğinden onun içkin bir yasası olarak söz etmediklerini kanıtlamaya çalıştığını yazar. Başka bir deyişle, Hess ve Lassalle, Tini kendi yasalarına göre işleyen bir şey olarak görmemişti. Hess ve Lassalle yalnızca Tinin etkinliğini etik ya da daha çok ahlâkî bir amaçla ilişkilendirmeye çalışmışlardı. Teori bu durumda verili edimsellikten, ona karşıt bir "gerek" olarak ahlâkî bir amaca aktarılmış olur. Amaç sayesinde felsefe edimsellik olur. Hess ve Lassalle, hareket ettirici, itici gücü, buna göre, edimsellikte değil de yalıtılmış "gerek"te bulmuşlardı.. Burada Lukács'ın asıl dikkat çekici açıklamasıysa, Hess'in ve Lassalle'ın Hegelci diyalektik temelinde değil de, Fichte felsefesinin temelinde felsefeden edimselliğe geçtiklerini kanıtlayarak bu düşünceyi tarihsel olarak formüle ettiklerini ileri sürmesidir. Hess ve Lassalle Fichte'den ahlâkî amaç/erek düşüncesini almıştı. Ahlâkî amaç, edimselliğin *öte*sindedir. Edim ya da eylem, verili mevcut edimsellikten uzaktaki amaca köprüdür. Öyleyse, burada kişi yorumdan değişime edimselliğin içkin faktörleriyle değil, ama edimselliğin üzerinden atlayarak geçmektedir.[22] İşte, Hegel'in "*Hic* Rhodus, *hic* saltus"u buna göre bir kez daha değerlendirilmelidir. Bu yaklaşım, bu yüzden, diyalektik bir öğreti değil, ama Hegel'in saf akıl felsefesinin, aklın spekülatif felsefesinin eleştirisinin önünde duran ahlâkî bir öğretidir. Hegel'in edimselliği aşıp hayalî bir "olması-gereken"

21 G.W.F. Hegel, *Tüze Felsefesi*, ss. 13-6.

22 Nathan Rotenstreich, "Marx' Thesen über Feuerbach (Schluss)", s. 505.

ahlâkî dünya yaratmayı amaçlayan tüm çabalara yönelttiği eleştiri(ler) bu görüş için de geçerlidir. Bu ikinci yaklaşımdan Marx'ın aradığı tarzda bilimsel-eleştirel bir analiz çıkmaz.

(3) Aslında Rotenstreich, Marx'ın aradığını Hegel'de bulduğunun bir açıklamasını sunar, ancak bunun farkında değildir. Rotenstreich Marx'ın savunduğu üçüncü görüşün başlıca özelliğinin, verili mevcut edimsellikte, bu edimselliğin bir değişimine yol açacak olan kuvveti ya da gücü, potansiyelliği açığa çıkarma çabası olduğunu yazar. Bu diyalektik bir kavrayıştır, çünkü edimselliğin kendisini dinamik bir gerilimle karakterize edilmiş olarak görür. Ve bu aynı zamanda Hegel'in de yaklaşımıdır. Hegel felsefesi edimselliğin dinamizminin diyalektik bir kavranışıdır. Gene de tarihsel yönelime ilişkin bir görüş geliştirilecekse, bu ancak verili mevcut edimselliğin, şimdinin diyalektik çatışmalarının içinden yapılacaktır. Bu dinamik ya da dinamizm edimselliğe dışarıdan bir yerden gelmez –ahlâkî bir amaçtan gelen "gerek" gibi değil. Yeni edimsellik, verili edimselliğin kendisindeki yeniyi destekleyecek güçten ortaya çıkacaktır. Verili edimsellik, değişimin nesnesi olduğu kadar öznesidir de, çünkü kendi kendisini değiştirir. Rotenstreich Marx'ın yeni edimselliği tanımladığını ve belli bir içeriği olduğunu belirtir: "İnsanî toplum"un edimselliği. Bu, insanın kendi yaşam koşullarıyla özdeşliğine dayandırılır. Ancak özdeşlik, aklın diyalektik felsefesinin içeriğidir. Çözüm bekleyen sorunu şu şekilde formüle eder Rotenstreich: Verili-bölünmüş edimsellikte insanî topluma yaklaşım nerede, ya da felsefe nerede verili edimselliğe nüfuz eder ve yeni bir edimsellik yaratır? Rotenstreich bu sorunun çözümü için Marx'ın çeşitli motiflere işaret ettiğini yazar. Ama ilk olarak çözümün ilkesel önvarsayımını açıklar. Marx'ın öncülü ya da önvarsayımı, Rotenstreich'a göre, Hegel'in akıl ile edimsellik arasındaki ilişkiyi formülasyonunda bulunur. Ancak Marx Hegel'in önermesinin ilk kısmına vurgu yapar: Rasyonel olan edimseldir. Bu da Marx'ı, örneğin Karl Ludwig Michelet'in sınıflandırmasına göre bir "Sol-Hegelci" yapar. Akıl kaçınılmaz olarak edimsellik olur. Marx'ın keşfettiği çelişki, akıl ile onun irrasyonel varoluş biçimi arasındaki çelişkidir. Rotenstreich Engels'in bu düşünceyi şu şekilde formüle ettiğini yazar: Tüm felsefenin önüne koyduğu görev, dünyayı rasyonel olarak kavramaktır. Rasyonel olan, kuşkusuz, ayrıca zorunludur da, zorunlu olan edimsel olarak olmalı ya da olmakta olmalıdır. Bu, yeni felsefenin büyük pratik edimlerine kurulan köprüdür. Yazısının devamında Rotestreich bu köprüyü ana bağlantılarında göstermeye çalışır. Ancak bu yazının sınırlarını aşacak daha öte açıklamalara girmek istemediğimizden, Rotenstreich'ın yazısından aktaracaklarımızın ve değerlendirmelerimizin konumuz açısından yeterli olduğu düşüncesindeyiz.[23] ("'Üçüncü Yaklaşım'ın Hegelci Karakteri Üzerine" yazının sonundaki *Excursus I*'e bkz.).

23 *A.g.e.*, ss. 505-6.

Ernst Bloch *Umut İlkesi* kitabının "Dünyanın Değiştirilmesi veya Marx'ın Feuerbach Üzerine On Bir Tezi" başlıklı bölümünde 11. Tez'le ilgili değerlendirmesini "Parola ve Onun Anlamı" altbölümünde yapar. Vurgu, gelecek üzerinedir. 11. Tez, Feuerbach'ın seyirsel/görüsel materyalizminin karşısına çıkarılır. Her ne kadar Feuerbach *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*'ni yazmış olsa da, bu çalışma politik gelecek sorunu konusuna ilgisizdir. Bloch'a göre, Feuerbach'ın gelecek belirlenimi bile seyirsel/görüsel bir içerikle sınırlıdır. Bloch tam da bu aşamada Feuerbach'daki eksikliği Hegel'e göz kırpar bir şekilde belirler: "Kavram, bir müdahale talimatı vermez." Bloch, 11. Tez'i bunun üzerinden açıklar.[24]

Bloch, Marx'ın 11. Tez'inin kolaylıkla sağa sola çekiştirildiğini yazar. Böyle klişe cümlelerin "suistimal" edilmeleri çok sık karşılaşılan bir durumdur. Örneğin, pragmatizmle, hele hele Amerikan pragmatizmiyle yan yana bile getirilmemelidir. Hakikatin ölçütünü pratik başarıda gören bir yaklaşımın, bu Tez'le ve Marxizmle bir ilgisi olamaz Bloch'a göre. Bu pragmatizm, her türden hakikati bilme arzusundan ve cesaretinden arındırılmış bir bilinemezcilik anlayışıdır. Bloch, sosyalist pratikçilerin pragmatistlerle ortak yanları olmasa da, aklı bir kenara bıraktıklarından, Marxizmin eleştirel yaklaşımını benimsediklerinden, işlerini deneme-yanılma yöntemiyle gördüklerinden, kendilerini iş bitirici pratikçiliğe kaptırdıklarından, pragmatizmin kıyısına kadar geldiklerini belirtir.[25]

"Teori düşmanlığı"na varan bu eğilimlere karşı Bloch, Marx'taki durumu şu şekilde açıklar: "Marx'ta bir düşünce yararlı olduğu için hakikat değil, hakikat olduğu için yararlıdır." Hegel de *Mantık Bilimi*'nde benzer bir açıklamada bulunur: "Mantığın yararı... Mantık Gerçeğin/Hakikatin mutlak biçimi, ve bundan da çoğu, giderek saf Gerçeğin/Hakikatin olduğu ölçüde, salt yararlı olandan bütünüyle başka bir şeydir. Ama nasıl ki *en eşsiz, en özgür* ve *en bağımsız olan o denli de en yararlı olan*sa, Mantık da öyle görülebilir."[26]

Bloch görüşlerini Lenin'e referans vererek güçlendirir. Bloch'un Lenin'den yaptığı alıntılar: "Marx'ın öğretisi, hakikat olduğu için her şeye kâdirdir"; "Marx'ın tüm dehâsı, insanlığın ileri düşüncesinin zaten sormuş olduğu sorulara cevap vermesindedir." Aslında bütün bunlar Hegel'in adına yazılmalıydı. Hegel'in yaptığı bundan da fazlasıydı. Hele şu cümleyi, "sahici Praxis, ekonomik ve felsefî olarak teoriye, ilerleyen teoriye müracaatta bulunmadan tek bir adım atamaz" cümlesini çok rahatlıkla şu şekilde düzeltebilir ve yazabiliriz: "Marxizm, Hegel olmadan ileriye doğru tek bir adım atamaz, bir milimetre iler-

24 Ernst Bloch, *Umut İlkesi*, Cilt 1, çev. Tanıl Bora, İletişim Yay., İstanbul, 2007, s. 338.

25 *A.g.e.*, ss. 339-40.

26 G.W.F. Hegel, *Mantık Bilimi*, 1. Baskı, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1991, §19, s. 26.

leyemez." Bunu biz söylemiyoruz, söylemeyeceğiz; onlar söylüyorlar ve onlara söyleteceğiz. Bloch'un daha sarsıcı tespitiyse, en ileri teoriye başvurulmadığı bir durumda ya da bu unutulduğunda, "gerçeklikle olan temas kaybı" sonucunda Marxizmin içine düştüğü kriz. Bunun gerçek anlamı, Hegel'le bağını koparan Marxizmin kaçınılmaz olarak krize sürükleneceğidir. Hegel'le bağın koparılması, felsefeyle bağın koparılması, "felsefenin açığa alınması" olarak okunmalıdır. Aklı yok eden, aklı gündeminden çıkaran, aklı bilmeyen bir tutum, barbarlığa ve aptallığa batmaya mahkûmdur. Hegel'den kopuşun Marxizmi aptallaştıracağını demeye getiriyor Bloch, çünkü aklın en yüksek aşaması Hegel'dir.[27]

Bloch 11. Tez'i kelime kelime ele alarak yorumlamaya çalışıyor –diğer *Tezler*'de bu yola gidilmemiştir. Bloch, öncelikle anlamakla, yorumlamakla değiştirmek arasında ilk başta göze batan cinsten bir çelişki olmadığını belirtir. *Tezler*'in farklı yayımlarında karşılaşılan "ama" eklentisinin Marx'ın orijinal elyazmasında olmadığını belirtir. Tez, bir "ya/ya da" şeklinde yorumlamaya kapı aralamaz. Filozoflar felsefe yapmış olmakla suçlanmazlar; hatta şunu da ekleyebiliriz: Filozoflar dünyayı yanlış yorumladılar da demez Tez. Bloch, bu Tez'de yorumun *tefekkür*le (*Kontemplation/contemplatio/theoria*) akraba olduğunu, onun yerini aldığını yazar. Marx'ın *kontemplatif-/teorik-*, seyirsel/görüsel-olmayan bir idrakın, *kavrayışın*, *bilgi*nin (*Erkenntnis*), *müdahale talimatı verecek bir bilgi*nin, KAVRAMın öncülüğünü yaptığını belirtir.[28]

Das Kapital'i "açık bir eylem talimatı" olarak gören Bloch, bu kitabın mantığının Hegel'den geldiğini çok iyi bilir. *Das Kapital*, "[meselenin] tam ortasında, en müşkil gerçekliğin özenli incelemesi, *felsefe yaparak* bağlantıların araştırılmasıdır. Doğanın ve toplumun tüm diyalektik gelişme yasalarının idraki/bilgisi (*Erkenntnis*) temelinde *kavranan zorunluluğa* yönelen bir rotada yapar bunu." Bloch, bu Tez'in ilk kısmının dünyayı değişik şekillerde *yorumlamış* olan filozofları bir yana bıraktığını iddia eder, yoksa "değişim için vazgeçilmez ve o ölçüde de yarayışlı, yeni aktif bir felsefe"yi değil. Marx'ın karşısına aldığı filozoflar, felsefeciler ilk bakışta bütün bir felsefe tarihini kapsıyormuş gibi görünse de, onun asıl hedefindekiler "kendi döneminin Hegel savunucularının aslında felsefe-olmayan felsefesi"dir (Bu konuyla ilgili olarak yazının sonundaki *Excursus III*'e bkz.). Bloch çok yerinde tespitle şunu yazar: "Ne denli *müteffekkir* sayılırsa sayılsın, Hegel felsefesine veya geçmişin başka büyüklerine yönelmiş değildi" bu eleştiri ya da aşağılama. "Marx, Aristoteles'ten beri en malûmat zengini

27 Ernst Bloch, *Umut İlkesi*, Cilt 1, ss. 340-1.

28 Aslında bunun ilk işareti 8. Tez'de formüle edilir. Bu Tez'in Hegelci kökeni konusunda bkz. Eyüp Ali Kılıçaslan, "*Feuerbach Üzerine Tezler*'de İdealizm IV: 8. Tez'in Hegelci Kökleri Üzerine", *Özne: Felsefe, Bilim ve Sanat Yazıları*, "200. Doğum Yılında Marx" Sayısı, 28. Kitap, Bahar 2018, ss.179-94.

Ansiklopedist olan somut Hegel'de 'sahici/edimsel dünyanın (*wirklichen Welt*) araştırılması'nın eksikliğini görecek en son kişi olurdu."[29] Dünya her zaman değişmektedir. Hakikî olmayan bir değişim, kavramsız bir değişim de vardır. Ama *bilgiye dayanan, zorunluluk üzerinde egemenlik kuran* KAVRAM'ın *getireceği değişim* hakikî bir değişimdir. Bloch Marx'ın felsefeye arka çıkışını, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı*'nın "Giriş"inde, Almanya'da o dönem söz sahibi olan "pratik politik parti"ye ve "teorik politik parti"ye yönelttiği eleştirilerde bulunabileceğini gösterir. Marx'ın iki taraf için de geliştirdiği meşhur çözümü şudur: "*Felsefeyi edimselleştirerek aşmak/ortadan kaldırmak*; *felsefeyi aşarak/ortadan kaldırarak edimselleştirmek*."[30] Bloch burada "felsefenin 'inkâr'ı"yla kastedilenin çok açık bir şekilde "o zamana kadarki felsefe" olduğunu, yoksa olanaklı ve gelecekteki felsefeleri de kapsamadığını iddia eder. İnkâr edilen, yadsınan seyirsel/görüsel felsefedir diye de ekler. Oysa burada tartışılan felsefe bellidir: Hegel felsefesi. Eleştirisi yapılan, edimselleştirilerek aşılacak ya da ortadan kaldırılacak, aşılarak ya da ortadan kaldırılarak edimselleştirilecek olan Hegel felsefesidir. Marx'ın (ve Engels'in) henüz ortada geliştirdiği bir felsefe yoktur, uzunca bir süre de olmayacaktır. Almanya'da geliştirilen devasa sistemlerle kıyaslanabilecek türden bir felsefesi de olmamıştır. Aşılacak ve edimselleştirilecek olan, öyleyse, Hegel'in felsefesinden başkası olamaz. Burada konumuz, Hegel felsefesinin böylesi tartışmalara gelip gelmeyeceği değil. Marx'ın önünde başka bir şey olmadığını belirtmeye çalışıyoruz.

August von Cieszkowski "filozof/bilgelik taşı"nı bulduğunu söylüyordu. Bloch ise, Marx'a referansla, onun eski dünyayı yerinden oynatacak, yeni dünyayı eksenine oturtacak "Arşimet noktası"nı keşfettiğini iddia ediyor ve "Arşimet noktasına ve onunla beraber Teori-Praxis [kavrayışına] ulaştıran etken daha önce *hiçbir felsefede* bulunmuyordu" diye yazıyordu.[31] Bloch burada oldukça iddialı bir lâf edip, teori-praxis ilişkisinin kavranmasında Marx'ın orijinal olduğunu demeye getiriyor. Marx'ın 8. Tez'deki formülasyonunun, Bloch'un tersine, hiçbir yeniliğinin olmadığını göstermeye çalıştığımız için burada bunu tartışmıyoruz.[32] Ancak şu kadarını söyleyebiliriz: Bu ilişkinin genel mantığını kotaran kişi Hegel'dir, daha ötesi yok.

Bloch, "dünyayı değiştirmenin [...] tarzı mantıken sadece bizzat niteliksel *dönüştürülebilirliğin*, *değiştirilebilirliğin* dünyasında vuku bulabilir, mekanik

29 Ernst Bloch, "Keim und Grundlinie. *Zu den Elf Thesen von Marx über Feuerbach*", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1:2, ss. 237-61, 1953, s. 256; *Umut İlkesi*, Cilt 1, ss. 341-3.

30 Ernst Bloch, *Umut İlkesi*, Cilt 1, ss. 343-5.

31 *A.g.e.*, s. 347.

32 Eyüp Ali Kılıçaslan, "*Feuerbach Üzerine Tezler*'de İdealizm IV: 8. Tez'in Hegelci Kökleri Üzerine", ss. 179-94.

Hep-Tekrar'ın, saf niceliğin, tarihsel *hiçliğin/boşunalığın* dünyasında değil"[33] derken, gerçekte Hegel'i tekrarlamaktan başka bir şey yapmaz. Hegel, doğal ve tinsel dünyalar arasında bir ayrım gözettiğinde, doğal dünyanın sürekli olarak kendi içine dönerek kendini tekrarladığını, buna karşılık tinsel dünyada bir *ilerleme* olduğunu, ilerlemenin/gelişmenin tinsel dünyaya özgü olduğunu söyledi.[34] Hegel'in tin dünyası dediğine Bloch "niteliksel dönüştürülebilirlik, değiştirilebilirlik dünyası", Hegel'in doğal dünya dediğineyse [Bloch] "mekanik Hep-Tekrar'ın, saf niceliğin, tarihsel hiçliğin dünyası" der. Gerçi Bloch biliyordu ama biz gene de hatırlatalım: Hegel'in kavrayan düşüncesinde, felsefesinde, biliminde başkalarının felsefesinin anlayamayacağı kadar, hatta ondan da çok daha fazla yaratıcı bir güç vardır. Öyleyse Hamlet'in sözünü değiştirerek yazalım:

> Hegel'in felsefesinde öylesine yaratıcı bir güç vardır ki,
> Sizin felsefenizin düşlerine bile giremez.

Georges Labica'nın Bloch üzerinden 11. Tez'i değerlendirdiği görülüyor. Tartışmalı başlık, Marx'ta "felsefenin statüsü" olarak karşımıza çıkıyor. Bloch'tan farklı olarak Labica, 11. Tez'le "felsefenin sonu"nun ilân edildiğini yazıyor. Labica, "yorumlamak" ve "değiştirmek" karşıtlığının bu Tez'de içerildiğinin açık kanıtının aynı dönemde kaleme alınan *Alman İdeolojisi*'nden belli olduğunu yazar.

Labica, Marx'ın, Feuerbach'ın felsefede bir reform girişimini devam ettirip ettirmediğini sorar. Bunun karşılığı Labica'da "olumsuz"dur. Feuerbach'ın *Bir Felsefe Reformunun Zorunluluğu* (1842), *Felsefe Reformu İçin Geçici Tezler* (1842), *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri* (1843) gibi çalışmalarda yaptığının, genel anlamda spekülatif felsefeye karşı bir tür *yeni felsefe* geliştirmek olduğunu söyleyerek, Marx'ın böyle bir düşüncesinin olmadığını ileri sürer. Burada Labica'nın bu iddiasına karşı hemen söylenebilecek olan şey, Marx'ın *Tezler*'de eski materyalizme, kontemplatif, seyirsel/görüsel materyalizme karşı, hatta eski idealizme karşı da, kendi sözleriyle söylemek gerekirse, bir "yeni materyalizm" geliştirmeye, *Alman İdeolojisi*'nde "pratik materyalizm" ya da "tarihin maddeci anlayışı" olarak tanımladığı, yeni bir görüş geliştirmeye çalıştığıdır.

Labica, 11. Tez'in kaynağının buralarda (Feuerbach'ta) olup olamayacağını sorar. Evet, Marx *1844 Elyazmaları*'nda ve Marx/Engels *Kutsal Aile*'de Feuerbach'la pek çok konuda aynı görüşteydiler, Feuerbach'a övgüler yağdırıyorlardı. Ancak Labica'ya göre bu, *Feuerbach Üzerine Tezler*'den önceydi. Sonraki çalışmalarda bundan eser yoktur. Labica, Engels'in Feuerbach üzerine bir kitap yazmasına rağmen, *Anti-Dühring*'de ondan tek kelime bile söz etmediğine dikkat çeker.

33 Ernst Bloch, *Umut İlkesi*, Cilt 1, s. 351.

34 G.W.F. Hegel, *Mantık Bilimi*, §234, Ek, s. 291.

Labica bir sonraki aşamada 11. Tez'in kaynağının, Gramsci'nin iddia ettiği gibi, Hegel'de bulunup bulunmayacağını sorar. Labica, Gramsci'nin, Hegel'in *Felsefe Tarihi Dersleri*'ndeki bir pasajın doğrudan doğruya 11. Tez'i esinlendirmiş olacağına işaret ettiğini yazar: "Kendinin-bilincinin yalın birliği, Ben, bölünmez/parçalanmaz, mutlak bağımsız özgürlük Almanlarda dingin, sakin bir teori olarak kaldı; ama Fransızlar onu pratik olarak reelleştirmek istediler." Labica, Gramsci'ye göre bunun anlamının şu olduğunu alıntılayarak yazar: "Felsefe kendisini kanıtlamak için, *felsefe* olarak varlığını sürdürmek için *politika* olmalıdır." Gramsci'nin önemli bir noktayı yakaladığı anlaşılıyor. Ruge'nin ve Marx'ın, birlikte *Alman-Fransız Yıllıkları*'nı yayımlamaya karar verdiklerinde akıllarında, Alman felsefî-teorik ve Fransız politik-pratik tutumlarının bir birliği düşüncesi olduğunu hatırlarsak, Gramsci'nin bu tespitinin çok yerinde olduğu söylenebilir. Ancak Labica burada da Hegel'in yorumlayan filozoflara bir örnek olarak görüleceğinden, bu seçeneği de kabul etmez (11. Tez'in olası kaynağı olarak Hegel için bu yazının sonunda bkz. *Excursus IV*, *V*). Bu konuda Moses Hess'e referansla, onun daha şanslı bir konumda olduğunu göstermeye çalışır, yani Hess bir kaynak olabilir. Hess'in *Die Europaeischen Triarchie*'sinden bir alıntıyla, 11. Tez'in kaynağı konusunda Hess'in daha iyi bir örnek olabileceğini belirtir: "Modern bilimle pozitif olarak elde edilen şey, bundan böyle *felsefe*nin alanında, genel olarak düşüncede yer bulamaz. Pozitif olan şimdi teori alanından başka bir alanda aranmalıdır. [...] Felsefe artık dogmatizme geri dönemez, öyleyse pozitif olanı elde etmek için ya da pozitif şeyleri başarmak için kendisinin ötesine *eyleme* ilerlemelidir." Labica, Marx'ın da takdir ettiği Hess'in *Über das Geldwesen*'den (*Paranın Özü*) de bir alıntıyla, 11. Tez'in kaynağı olmak bakımından Hess'in daha şanslı olduğu görüşünü güçlendirmeye çalışır: "Filozoflar... Nuh nebiden önceki bir türe aittirler, eski dünyanın çöküşünde yalnızca kendilerinin çöküşünü, insanlığın tamamlanmış örgütlenişinde yalnızca ölümü görürler, çünkü doğru bir içgüdü onlara şunu söyler: Onlar eski, çökmüş, yıkılmış, kötü bir edimselliğin [dünyanın –e.a.k.] bütünleyici, tamamlayıcı, esaslı bir parçasıydı." Labica, 11. Tez'in formülasyonunda, başka yorumlara da referans vererek, Voltaire'in ve P. Leroux'un da adlarının anıldığını yazar.

"Kaynaklar" ne olursa olsun, başkaları başka kaynaklar da ileri sürseler, Labica için 11. Tez'in kendine özgü konumu içinde ele alınması kaçınılmazdır, bu ise *felsefenin eleştirisi*dir –*Alman İdeolojisi*'nde doruğuna ulaşmış bir konum. Labica'ya göre, 11. Tez'in anlamını arayanlar *Alman İdeolojisi*'nde bolca açıklama bulacaktır. 11. Tez'in, Labica açısından anlamı bellidir: Marx *felsefenin sonu*nu ilân eder. Bu yüzden, 11. Tez'i 1845 öncesiyle bağlantılandırmak mümkün değildir. Ernst Bloch'un iddiasının tersine, Labica göre 11. Tez'i Marx'ın 1843'te yazdığı *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisine Katkı*'nın "Giriş"inde dile getirdiği, felsefeyi proletarya ile buluşturmak, ortadan kaldırmayla-edimselleştirmeyle

ilişkilendirmek de temelsizdir. *Aufhebung* (ortadan kaldırma/aşma) problematiği eskimiştir, tıpkı umudun, kurtuluşun felsefede olduğu iddiası gibi. Artık, zaman "değiştirme" zamanıdır. Labica, Hess'e ve Althusser'e gönderme yaparak, bundan böyle zeminin değiştiğini yazar. Proudhon üzerine çalışması (*Felsefenin Sefaleti*) hariç, Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'den sonra felsefeden söz etmediğini ileri sürer Labica. Burada sorumluluğu Labica Engels'e yükler. Ama Engels de felsefeden *Ausgang*ı (çıkış) yazarak bir anlamda, Labica'ya göre, felsefenin "sefaleti"ni hatırlatır (Labica, Engels'in Türkçeye yanlış bir biçimde *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu* diye çevrilen *Ludwig Feuerbach und der **Ausgang** der klassischen deutschen Philosophie* kitabını kastediyor).

Labica, eğer 11. Tez'den sonra bir felsefe olacaksa, bu felsefenin zorunlu olarak önceki ya da geleneksel felsefeden başka, farklı bir felsefe olmak zorunda olacağını yazar. Hatta, bu başkalığın olumlanması bile sürekli bir biçimde bir felsefe olarak onun statüsünün sorgulanmasını beraberinde getirecektir. Labica, materyalizm konusunda da, bunun "kopuş" ilkesiyle hiçbir şekilde uyumsuz olmadığını, çünkü yalnızca spekülatif düşüncenin, metafiziğin, idealizmin, "Feuerbach'ınki de dâhil olmak üzere" materyalizmin değil, ama *tüm felsefenin reddedildiğ*ini yazar. *Ludwig Feuerbach und der **Ausgang** der klassischen deutschen Philosophie*'nin de, bu anlamda, *Anti-Dühring*'i *verbatim* (kelime kelime) tekrar ettiğini iddia eder.[35]

Hem Engels'le hem de Labica'yla ilgili bir şeyler söylemek için yeterince malzeme birikti. Açıkçası Engels'in *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinden Çıkış*'ını okuduğumuzda bizi Engels'in ve Labica'nın açıklamalarının sorunlu olduğunu düşünmeye iten pek çok nokta göze batıyor. Öncelikle belirtmemiz gereken, Engels'in kitabına yanlış bir ad koyduğudur. Kitabın adının, içeriğini tam olarak yansıttığını söylemek zor. "Önsöz"de Engels, Hegel'le ilişkilerine, nasıl kendilerinin (Marx/Engels) Hegel'den yola çıkıp, sonra ondan ayrıldıklarına ve koptuklarına dair kısa, sistematik ve bir anlamda "Hegel sorunu" tartışmasına son noktayı koyacak bir deneme yazmak zorunda kaldığını belirtir.[36] Her ne kadar Engels, kendi felsefelerinin gelişiminde Feuerbach'ın etkisinden söz etse de, Feuerbach'tan çok daha fazla Hegel'den etkilendikleri bir gerçek. Labica'nın iddia ettiğinin tersine, Engels'in kitabı Hegel'in etkisinin çok açık bir belgesi niteliğindedir. Dahası, kitabında Engels felsefenin genel olarak Hegel'le sonlandığını yazar. Eğer Labica'nın iddia ettiği gibi 11. Tez "felsefenin sonu"nu

35 Georges Labica, *Karl Marx. Thesen über Feuerbach*, Fransızcadan Alm. çev. Thomas Laugstein ve Susanne Staatsmann, Argument-Sonderband Neue Folge 243, Argument Verlag, Berlin ve Hamburg, 1998, ss. 101-7.

36 Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, 3. Baskı, çev. Sevim Belli, Sol Yay., Ankara, 1992, s. 8.

ilân ediyorsa, Engels'in *Feuerbach* kitabında yazdıklarını göz önünde bulunduracak olursak, bunun Hegel'in adına yazılması gerektiği görülecektir. *1844 Elyazmaları*'nda ve *Kutsal Aile*'de övgüyle söz edilen Feuerbach gitmiş, şimdi yerine Engels'in kitabında övgü dolu kelimelerle tanımladığı Hegel gelmiştir. Hegel'in felsefî sisteminin çok güçlü bir yapı olarak durduğunu savunan Engels, derinlemesine bu yapıya nüfuz edecek olan birisinin onda değerinden hiçbir şey kaybetmemiş sayısız hazineler bulacağını yazar. Engels'in sözünü ettiği bu hazineler dün olduğu kadar bugün de bulunup işlenmeyi bekliyor. Bizim açımızdan Engels'in içeriğine göre kitabına şu adlardan birini vermesi daha uygun olurdu: *Marxizm ve Hegel Sorunu* ya da *Hegel'den Çıkış ve Ayrılış* ya da *Hegel ve Felsefenin Sonu*; çünkü Engels'e göre, felsefeden çıkışı ve ayrılışı gösteren Feuerbach değil, aslında Hegel. Labica iddialarına destek olsun diye Engels'e başvuruyor, ancak Engels'te aradığı şeyi bulması çok zordur. Aslında Engels'in *Feuerbach* kitabı Marxizmin Hegel'in ötesine geçemediğinin bir itirafı niteliğindedir. Aşağıda Engels'in kitabından yaptığımız alıntılar Labica'nın iddialarını çürütmeye yetecek ve artacak kadardır:

> Hegel sisteminin, kendisinden önceki [hatta sonraki –e.a.k.] herhangi başka bir sistemden kıyaslanamayacak kadar daha geniş bir alanı kucaklaması ve bu alanda bugün bile hâlâ insanı şaşırtan bir düşünce zenginliği geliştirmesi…
> *Mantık*, *Doğa Felsefesi*, *Tin Felsefesi*, […] *Tarih*, *Hukuk*, *Din Felsefeleri*, *Felsefe Tarihi*, *Estetik* vb. –bütün bu alanlarda, Hegel, gelişmenin iletken telinin varlığını bulmaya ve kanıtlamaya çalışır ve o, yalnızca **yaratıcı bir deha** olmayıp aynı zamanda **derin ansiklopedik bilgiye sahip** bir adam olduğundan bütün bu alanlarda **çağ-açıcı** bir rol oynamıştır. […] [Hegel'in felsefî sistemindeki –e.a.k.] güçlü yapı içerisinde daha derinlere dalınırsa, orada, **bugün bile** bütün değerlerini koruyan sayısız hazineler bulunur.
> **Felsefenin genel olarak sona erişi Hegel iledir;** gerçekten, o, sisteminde, bir yandan felsefenin tüm gelişmesini en görkemli bir tarzda özetlerken, öte yandan bilincinde olmasa da, sistemler labirentinden çıkıp, **dünyanın gerçek, pozitif bilgisine** götüren yolu bize gösterdi.[37]

Yukarıda Labica'nın Moses Hess'in *Die Europaeischen Triarchie*'sindeki bir cümleyi referans göstererek bunun 11. Tez'in olası bir kaynağı olabileceğine değinmiştik. Ancak Engels'ten yaptığımız son alıntıdan anlaşılacağı üzere bu kaynağın Hegel olduğu görülüyor.

37 Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, ss. 15-6.

> **Hegel felsefesi** kadar güçlü bir yapıt, ulusun düşünsel gelişmesi üzerinde bu kadar büyük bir etki yapmış olan bir yapıt, safça ve açıkça **bilmemezlikten gelinerek baştan savılamaz.** Onun anladığı anlamda onu "aşmak", yani eleştirel yolla **onun kabuğunu kırmak,** ama kazanılan **yeni içeriği kurtarmak** gerekirdi.[38]

Engels, dünyanın tüketici, tam, kapsamlı bilgisinin olanaksız olduğunu savunan "görüş tarzını çürütmek üzere **söyleneceklerin özü,** idealist görüş açısından olanaklı olduğu ölçüde daha önce **Hegel tarafından söylenmiştir**" diye yazar ve sonra şunu ekler: "Feuerbach'ın materyalist açıdan buna eklediği, derin olmaktan çok zekicedir."[39] Başka bir deyişle, Engels'in söylediklerinden, Feuerbach'ın, hatta kendilerinin bile, bu konuda pek bir şey yapmadıklarını öğreniyoruz. Anlaşılan, yine ne varsa, Hegel'de var.

> **Hiç kimse,** Kant'ın güçsüz –güçsüz, çünkü olanaksızı ister, ve dolayısıyla gerçek hiçbir şeye varamaz– "kesinlikli buyrultusu"nu, özellikle yetkin bir idealist olan **Hegel**'den daha keskin bir biçimde eleştirmedi.[40]

Engels, ahlâk konusunda, "Feuerbach'ın, Hegel'e oranla şaşırtıcı kısırlığı karşısında donakalıyoruz"[41] diye yazar. Feuerbach'ın, iyi ile kötü arasındaki çelişkiyi ya da çatışkıyı ele alış tarzında da, Hegel'e kıyasla, sığ göründüğünü belirtir ve Feuerbach'a karşı Hegel'i neredeyse kelime kelime tekrar eder.[42] Tarih konusunda da eski materyalizm karşısında Hegel'in üstünlüğünü kabul eden Engels, adını anmasa da Hegel'i tekrarlamaktan başka bir şey yapmaz.[43] Engels'e göre, "Hegel sisteminin ansiklopedik zenginliğiyle karşılaştırıldığında" Feuerbach'ın felsefesi zavallı ve güçsüzdür.[44]

> **Hegel basitçe bir yana konulmadı,** tersine, onun [...] **devrimci yönün**den, **diyalektik yönteminden yola çıkıldı.** Ama bu yöntem, Hegelci bi-

38 *A.g.e.*, s. 19.

39 *A.g.e.*, ss. 22-3.

40 *A.g.e.*, s. 29.

41 *A.g.e.*, s. 34.

42 Eyüp Ali Kılıçaslan, "Tarih'te İdea ya da Marx/Engels'in ve Nietzsche'nin Eleştirilerine Karşı Bir Hegel Savunusu Denemesi", *ViraVerita: Disiplinlerarası Karşılaşmalar* (E-Dergi), Mart, Sayı 3, 2016, s. 14 (ss. 1-27). Engels, 1992, s.43).2).. s.19).

43 *A.g.e*, s. 15.

44 Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, s. 41.

> çimiyle yararlanılamaz durumdaydı... Hegel'in diyalektiği başı yukarıda olmak üzere doğrultuldu, ya da daha doğru bir deyişle, başının üzerinde dururken yeniden ayakları üzerine kondu.[45]
> Hegel felsefesinin devrimci yanı alınmıştı.[46]

Burada daha öte bir tartışmaya girecek değiliz. Görüldüğü gibi, Engels'in *Feuerbach* kitabının Feuerbach'la bir ilgisi yok. Kitap, Engels'in "Hegel itirafı"dır. Kaynak konusunda, Labica'ya ve onun gibi düşünenlere, fazla yoruma yer bırakmayacak bir alıntıyla noktalayalım:

> Eğer daha önce Alman felsefesi, hele **Hegel felsefesi olmasaydı, Alman bilimsel sosyalizmi** [**Marxizm** –e.a.k.] **–olmuş olacak tek bilimsel sosyalizm– hiçbir zaman kurulamazdı.**[47]

EXCURSUS I: "Üçüncü Yaklaşım"ın Hegelci Karakteri Üzerine

Üçüncü yaklaşımın Hegelci karakterini daha iyi göstermesi bakımından Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin "Önsöz"ündeki açıklamalarını, Marx'ın *Kapital*'in "Almanca İkinci Basıma Sonsöz"deki açıklamalarıyla karşılaştırabiliriz.

"Rasyonel olan edimseldir, ve edimsel olan rasyoneldir." Hegel, bunu, şimdide olanı, edimsel olanı boş bir şey, değersiz, önemsiz olarak görüp, onu aştığını, onu ondan çok daha iyi bildiğini, ama edimselliğine şimdide sahip olduğundan, küçümsediği, boş bir şey olarak gördüğü şey kadar bir boşluk olduğunu bilmeyenlere; ve İdea'yı "salt bir düşünce", bir "tasarım" olarak görüp ondan edimselliği uzaklaştıranlara karşı formüle eder. Felsefe, Hegel'e göre, "İdea'nın [rasyonel olanın –e.a.k.] edimsel olduğu içgörüsüdür."

> [...] Her şey gelip **zamansal olanın ve geçici olanın görünüşünde içkin olan tözselliği** ve **şimdide olan bengiliği kavrama**ya dayanır. Çünkü **İdea ile anlamdaş olan rasyonel olan**, kendi edimselliğinde aynı zamanda dış varoluşa çıktığı için, sonsuz bir biçimler, görüngüler ve şekiller zenginliği içinde ortaya çıkarak **çekirdeği**ni [**özü**nü –e.a.k.] rengârenk bir **kabuk**la kuşatır. Bilinç evini ilkin bu dışsallıkta kurar; ve ondaki **yürek atışı**nı bulabilmek için, ve onun dış şekillenmelerde de attığını duyabilmek için, ilkin KAVRAMın onun içine işlemesi gerekir.[48]

45 *A.g.e.*, ss. 41-2.

46 *A.g.e.*, s. 43.

47 Friedrich Engels, *Köylüler Savaşı*, çev. Kenan Somer, Sol Yay., Ankara, 1999, s. 19.

48 G.W.F. Hegel, *Tüze Felsefesi*, s. 23.

Bir de Marx'ı okuyalım:

> **Diyalektiğin** Hegel'in elinde maruz kaldığı gizemlileştirme, onun **genel hareket biçimlerini kapsamlı ve bilinçli bir şekilde ilk önce Hegel'in ortaya koymuş olduğu gerçeğ**ini hiçbir şekilde gölgeleyemez. Hegel'de diyalektik baş aşağı durur. Gizemsel **kabuğun içindeki rasyonel öz**ü bulmak için, tersine çevrilmesi gerekir.[49]

Hegel'de diyalektiğin baş aşağı durup durmadığı ayrı bir konu, bu yazının ilgisinin dışında. Burada dikkat etmek istediğimiz, filozofların dünyayı değişik biçimlerde yorumladığını yazan Marx'ın, bu filozoflardan birisini diğerlerine göre daha çok önemsemiş olması, özellikle içinde yaşadığı dünyayı anlamada, kavramada ve değiştirmede yöntem olarak eleştirel-devrimci yöntem olarak kabul ettiği diyalektiği, Hegel'in diyalektiğini kullanmasıdır. Pekâlâ ayakları üstünde duran, mistik/gizemsel olmayan pek çok felsefe varken, kafası üstünde duran, mistik Hegelci diyalektiği. Hegel, edimsellikteki rasyonelliği, edimselliğin kabukla kuşatılmış "rasyonel çekirdeği"ni, "rasyonel özü"nü, yürek atışını kavramaya çalışırken; Marx, Hegel'in yönteminin mistik/gizemsel kabuğunun içindeki "çekirdeği", "rasyonel öz"ü bulmaya çalışıyor.

Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin "Önsöz"ünün son paragrafındaki açıklamalarıyla Marx'ın *Kapital*'in "Almanca Birinci Basıma Önsöz"ün son paragrafındaki açıklamaları arasındaki benzerlik fazla söze gerek bırakmıyor:

> Eğer bir içerik üzerine felsefi olarak konuşulacaksa, bu ancak bilimsel, nesnel bir ele alış yolunu kabul edebilir. Yine böyle, eğer yazara yönelik eleştiri sorunun kendisinin bilimsel bir irdelenişinden başka bir biçimde yapılırsa, bu ancak **öznel** bir **sonsöz** olarak ve keyfi inancalar olarak geçerli olabilir ve onun [yazar –e.a.k.] tarafından ilgisiz olarak karşılanması kaçınılmazdır.[50]
>
> Bilimsel eleştiriye dayanan her görüşü hoşnutlukla karşılarım. Kamuoyu denen şeyin hiçbir zaman taviz vermediğim önyargıları söz konusu olduğunda, [...] büyük Floransalının [Dante –e.a.k.] şu şiarını benimsiyorum: "Sen yolundan şaşma, bırak ne derlerse desinler!"[51]

49 Karl Marx, *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi*, Cilt 1, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, Yordam Yay., İstanbul, 2011, s. 29.

50 G.W.F. Hegel, *Tüze Felsefesi*, s. 26.

51 Karl Marx, *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi*, Cilt 1, s. 21.

***EXCURSUS II:* "Yaklaşmakta Olan Devrim" Üzerine Platon ve Hegel**

Hegel'in anlayışında Platon, daha çok *boş* bir *ideal* olarak değerlendirilen *Devlet*'inde aslında Grek etik yaşamının bir yorumunu yapmıştı. Platon, Grek etik dünyasını, devletini sarsan, yıkıma götüren ilkeyi görmüş, bunun önüne geçmek için bir çare aramıştı. Çare, gelişmekte olan bu ilkenin yasaklanması olmuştu. Oysa, Grek dünyasını yıkacak olan bu ilke, "özgür sonsuz kişilik", sonraki dünyanın ilkesi olacak, bu dünya da bunsuz yapamayacaktı. Hegel'e göre Platon, gene de, büyüklüğünü göstererek, "yaklaşmakta olan dünya devrimi"ni kavramıştı.[52]

Hegel'i de böyle değerlendirebileceğimizi Marx/Engels gösteriyor. Hegel'in ne kadar büyük bir kavrayış gücüne sahip birisi olduğunu, "yaklaşan devrim"i felsefesiyle önceden haber verdiğini yazıyor. Bu da, aslında, Hegel'in felsefesinin verili olana takılı kalmadığının açıksözlü bir itirafı.

Engels'in, Hegel'in öğretisinin politik eğilimleriyle ilgili görüşleri komünist olduğunda da temelden bir değişikliğe uğramamıştı. 1851-52'de Marx'ın adını kullanarak *Almanya'da Devrim ve Karşı-Devrim*'i yayımladı. Engels Almanya'daki politik gelişmelerin tarihini gözden geçirdiği bir bölümde Hegel'i şu şekilde tanımlıyordu:

> En sonunda, Alman felsefesi, Alman tininin bu en son karmaşık, ama aynı zamanda en güvenilir termometresi, orta sınıftan [burjuvaziden –e.a.k.] yana, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nde ilân ettiğinde, anayasal monarşiyi son ve en mükemmel yönetim biçimi olarak deklare etmişti.[53]

Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'ni kaleme aldığı 1820'lerin başında Prusya muhalefeti anayasal monarşinin kurulmasını istemişti ve bu, politik düzende dikkate değer bir gelişmeyi ya da belki de bir devrimi gerektirecek bir şeydi. Devrim 1848'de oldu. Mutlakıyetin en yüksek derecede hüküm sürdüğü bu ülkede yeni bir politik rejimi ilân eden ve böyle bir değişimi öngören bir yapıtın, Hegel'in *Hukuk Felsefesi*'nin, *statüko*nun yanında ve feodalizme geri dönüşü propaganda ettiğini ileri sürmek anlamsızdır. Hegel'in aklında kendi zamanının orta sınıfının/burjuvazinin idealleri vardı. O zaman için bu Prusya'daki en devrimci toplumsal sınıftı –gerici aristokrasiyle ve muhafazakâr, tutucu küçük burjuvaziyle kıyaslandığında.

1848 tarihli *Komünist Parti Manifestosu* bu duruma dair önemli bir açıklama sunar:

52 G.W.F. Hegel, *Tüze Felsefesi*, s. 22.

53 Friedrich Engels, "Revolution and Counter-Revolution in Germany", *MECW*. Cilt 11, Marx and Engels 1851-1853, 1978, s. 14.

> Komünistler dikkatlerini esas olarak Almanya'ya çevirirler, çünkü bu ülke 17. yüzyılda İngiltere'dekinden ve 18. yüzyılda Fransa'dakinden daha gelişkin bir Avrupa uygarlığı koşulları altında ve çok daha fazla gelişmiş bir proletarya ile yapılmak zorunda olan bir burjuva devrim öngünündedir, ve çünkü Almanya'daki burjuva devrim, onu hemen izleyecek bir proleter devrimin başlangıcı olacaktır.[54]

1848'de, teorisini Hegel'in 1820'lerin başında geliştirdiği anayasal monarşinin Alman devrimci orta sınıfının, burjuvazisinin temel programı olduğu anlaşılıyor.

***EXCURSUS III:* 11. Tez'deki "Filozoflar"ın Kim Olduklarıyla İlgili Alman İdeolojisi'nden İlgili Pasaj**

Marx/Engels Feuerbach'ı, Bauer'i ve Stirner'i "Genç-Hegelci" olarak tanımlıyor, bunlar için "Sol-Hegelci" deyimi kullanılmıyor ve bunlar "felsefî yorumcular."

> [Genç-Hegelcilerin –e.a.k.] kafalarındaki kurguya göre, insanların ilişkileri, yaptıkları her şey, prangaları ve sınırları, kendi bilinçlerinin ürünü olduğundan, **Genç-Hegelciler**, bu kurguya uygun olarak, insanlardan, kendi mevcut bilinçlerinin yerine insanî (Feuerbach), eleştirel (Bauer) ya da bencil bir bilinç (Stirner) edinerek sınırlarından [ve prangalarından –e.a.k.] kurtulmalarını isteyen *ahlâkî bir postülat* koydular. **Bilincin değiştirilmesi doğrultusundaki** bu **talep**, **mevcut olanın farklı bir biçimde yorumlanması**, yani **farklı bir yorum aracılığıyla benimsenmesi talebine karşılık gelir**. Genç-Hegelci ideologlar, sözümona "dünyayı sarsan" söylemlerine rağmen, en koyu muhafazakârlardır. İçlerinden en yenileri, yalnızca "söylemlere" karşı mücadele ettiklerini öne sürmekle, faaliyetlerini isabetle tanımlayan ifadeyi bulmuşlardır. Yalnız, bu söylemlerin karşısına yine söylemler koymaktan öte bir şey yapmadıklarını ve bu dünyanın sadece söylemlerle mücadele etmekle, gerçekten mevcut olan dünyaya karşı kesinlikle mücadele etmiş olmadıklarını unutuyorlar.[55]

Bu alıntıya dayanarak Marx'ın 11. Tez'i şu şekilde yeniden formüle edilebilir: "Genç-Hegelciler, mücadele ettiklerini söyledikleri söylemlere karşı yalnızca yeni söylemler ileri sürdüler; aslolan mevcut dünya ile pratik olarak mücadele etmektir."

54 Karl Marx ve Friedrich Engels, "Komünist Parti Manifestosu", *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*, çev. Muzaffer Erdost, Sol Yay., Ankara, 2011, s. 157.

55 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez, Evrensel Basım Yay., İstanbul, 2013, s. 29.

Marx/Engels, Feuerbach'ın, "sıradan insan" karakterinin arkasına geçerek kendisini "komünist" ilân ettiğini, bu sıfatı "İnsan"ın bir yüklemine dönüştürdüğünü, kendi zamanında belirli bir devrimci partinin taraftarı anlamına gelen "komünist" terimini, yeniden salt bir kategoriye dönüştürdüğünü zannederken yanıldığını yazar.[56] Feuerbach, Marx/Engels'e göre, **insanlar arasındaki ilişkiler** konusunda bir bilinç oluşturmak istemişti. "[Bir başka deyişle], tüm diğer teorisyenler gibi, **mevcut bir olguya dair doğru bir bilinç yerleştirmek** istiyor. Oysa, gerçek komünistler için mesele, bu **mevcut olanı yıkmak**tır."[57] Buna göre, Marx'ın 11. Tez'inin yeni formülasyonu: "Teorisyenler, filozoflar, Genç-Hegelciler mevcut dünyaya, ondaki insanlar arasındaki ilişkilere dair doğru bir bilinç geliştirmek istediler; aslolan, yapılması gereken, mevcut dünyayı ve onun ilişkilerini yıkmaktır."

11. Tez'le birlikte düşünülmesi gereken bir pasaj:

> [...] gerçekten de ***pratik*** **materyalist açısından, yani *komünist* açısından sorun, mevcut dünyayı köklü biçimde dönüştürmek ve verili şeyleri pratikte ele alıp değiştirmektir**. Feuerbach'ta zaman zaman bu tür görüşlere rastlasak da, bunlar asla tek tük önsezilerin ötesine geçmez; ve onun genel bakış açısı üzerinde bunların hemen hiçbir etkisi yoktur.[58]

Bu alıntıdan da anlaşılacağı gibi, Marx'ın Feuerbach üzerine 10. Tez'inde sözünü ettiği "yeni materyalizm" "pratik materyalizm"dir ya da "komünizm"dir.

***EXCURSUS IV*: Hegelci Okulun "Sağ", "Sol" ve "Merkez" ya da "Genç", "Yetişkin" ve "Yaşlı" Diye Bölünmesini Anlamayı Kolaylaştıracak ya da 11. Tez'in Olası Bir Kaynağı Olarak Hegel'in *Tin Felsefesi*'nin "Antropoloji" Bölümünden Pasajlar**

Okura önerimiz, aşağıdaki uzunca alıntıyı, metinde geçen "dünya", "çevre" vb. kelimeleri yerine "Hegel felsefesi"ni koyup bir de bu şekilde okumayı denemesidir. O zaman başlıkta ne demek istediğimiz daha iyi anlaşılacaktır.

Hegel insan hayatının doğal evrelerini açıklar:

> İnsan, **çocukluk**la başlar –bu evrede Tin kendi içinde sarılı bir durumdadır. Bir sonraki aşama, tam olarak gelişmiş anti-tezdir, karşıtlıktır, (ideallerde, hayallerde, düşlemlerde, umutlarda, hırslarda görüldüğü gibi)

56 *A.g.e.*, s. 49.

57 *A.g.e.*, s. 49.

58 *A.g.e.*, s. 49.

henüz öznel olan bir evrenselliğin, insanın dolaysız bireyselliğine karşı basıncı, zorlaması ve çatışmasıdır. Ve bu bireysellik, hem var olduğu şekliyle onun ideal ihtiyaçlarını, şartlarını karşılayamayan dünyaya hem de henüz bağımsızlıktan yoksun olan bireyin kendisinin konumuna dikkat çeker ve henüz oynamak zorunda olduğu rol için yeterince donanmamıştır –bu, **gençlik**tir. Üçüncüsünde, insanı çevresiyle gerçek ilişkisi içinde buluruz; bu insan, bulduğu şekliyle dünyanın nesnel zorunluluğunu ve rasyonelliğini, akla yatkınlığını tanır –bu dünya bundan böyle eksik değildir, ama kolektif olarak başardığı işte/çalışmada bireye performansı, oyunu, eseri/ürünü için bir yer ve bir güvenlik sağlayabilmektedir. Bu kolektif çalışmaya katılımı sayesinde ilk kez gerçek anlamda bir kimse olur, işe yarar, faydalı bir varoluş ve nesnel bir değer kazanarak –bu **olgunluk** ya da **yetişkinlik**tir. Son olarak, nesnellikle bu birliğe bitirici bir dokunuş gelir: Realist yanında bu birlik köreltici alışkanlığın eylemsizliğine geçerken, idealist yanında dış varlığın sınırlı ilgilerinden ve engellerinden özgürlüğünü kazanır –bu son evre, **yaşlılık** ya da **ihtiyarlık**tır.[59]

§396, *Ek*:[60] Doğal insan bireyinin gelişim süreci, ayrımı bireyin cinsle farklı ilişkisine dayanan ve çocuk, **genç**, **yetişkin** ve **yaşlı** arasındaki ayrımı oluşturan bir dizi süreçlere ayrılır. Bu ayrımlar Kavram'ın ayrımlarına karşılık gelirler. Çocukluk, bu yüzden, doğal uyum evresidir, bireyin kendisiyle ve dünyasıyla barışık olduğu bir dönemdir; başlangıçtır, bu yüzden karşıtlık içermez, tıpkı yaşlılığın, karşıtlıktan özgür olan son olması gibi. Çocukluktaki karşıtlıklar herhangi bir ciddi ilgiden yoksundur. Çocuk, sürekli bir acı olmaksızın, suçsuzluk durumunda yaşar, ailesi onu sever, o da ailesini sever, bu duygu içinde yaşar. Bireyin kendi cinsiyle ve genel olarak dünya ile olan bu dolaysız ve öyleyse tinsel-olmayan, saf doğal birliği aşılmalıdır; birey daha ileri bir aşamaya geçmelidir, kendisini şimdiden bitmiş ve tamamlanmış, kendinde ve kendi için var olan olarak evrenselin karşısına koyacağı bir aşamaya geçmelidir, kendisini kendinin öz-bağımlılığında ayrımsamalıdır. Ancak bu kendi-bağımlılığı, bu karşıtlık ilkin, çocukta öznelliğin ve nesnelliğin birliği olarak göründüğü gibi, tam da tek-yanlı bir şekilde görünür. *Genç*, dünyada edimselleşen İdea'yı şu şekilde analiz eder: İdea'nın doğasına, özüne ait olan tözselliği, tözsel olanı, gerçek ve iyi olan karakteri kendisine atfeder; diğer yandan, dünyayı olumsal, ilineksel bir şey olarak görür. Bu doğru- ve gerçek-olmayan karşıtlık bir son olmamalıdır; bunun yerine genç bunun üstüne yükselmeli ve, tersine, dünyanın tözsel bir öğe olduğunu ve bireyin salt bir ilinek olduğunu, ve böylelikle kişinin

59 G.W.F. Hegel, *Philosophy of Mind*, İng. çev. A.V. Miller, Clarendon Press, Oxford, 1976, §396, s. 55.

60 *A.g.e.*, §396.

> kendi asıl uğraşısını, işini gücünü ve doyumunu ancak kendisinin karşısında bağımsız bir şekilde kendi yolunda ilerleyen bir dünyada bulabileceğini, ve bu yüzden kendi çalışmasını yerine getirmek için gerekli olan yeteneği kendisi için edinmesi, geliştirmesi gerektiğini görmeyi öğrenmelidir. Bu duruş noktasına ulaştığında genç, **yetişkin** biri olur. Yetişkin insan ayrıca etik dünya düzenini, kendi özsel doğasında daha şimdiden var olan, var olmak için yetişkin insanı beklemeyen bir şey olarak ele alır. Böylelikle, şeylerin var olan düzeninin karşısında değil, yanındadır, ona karşı gelmekle değil, onu geliştirmekle, ilerletmekle ilgilenir; bununla, gençliğin tek-yanlı öznelliğinin üstüne nesnel düşüncenin duruş noktasına yükselir. *Yaşlılık, ihtiyarlık*, diğer yandan, çevredeki dünyaya ilgi yokluğudur; yaşlı kişi kendisini kendi dünyasında yaşamaya bırakır ve tam da, içinde karşıtlığın ortadan kalktığı dünya ile bu birliğinden dolayı dünya ile etkin bir şekilde ilgilenmekten vazgeçer.[61]

Konumuzla ilgisi açısından dikkati daha çok Hegel'in "gençlik", "yetişkinlik" ve "yaşlılık/ihtiyarlık" dönemleri hakkındaki açıklamalarıyla sınırlayacağız:

> Ergenliğin başlamasıyla, cinsin yaşamı çocukta uyanmaya ve doyum aramaya başladığında, çocuk artık bir genç olur. Genç, genel olarak, tözsel bir evrensele dönüşür; ideali artık ona, çocukta olduğu gibi, bir insan bireyinde [örneğin, baba –e.a.k.] görünmez, ama ideal onun açısından böyle bir bireysellikten bağımsız, bir evrensel olarak düşünülür. Ancak gençte bu ideal henüz az ya da çok öznel bir şekle sahiptir, ister bu ideal onda bir aşk ve arkadaşlık ideali olarak yaşasın ya da isterse dünyanın evrensel bir durumu ideali olarak. Böyle bir idealin tözsel içeriğinin bu öznelliğinde onun mevcut var olan dünya ile karşıtlığı içerilir, ama ayrıca ideali edimselleştirerek bu karşıtlığı ortadan kaldırma arzusu da. *İdealin içeriği genci eyleme geçme gücü duygusu*yla doldurușa getirir; *genç*, bu yüzden, *kendisini dünyayı değiştirmek/dönüştürmek için*, ya da en azından, ona yolunu şaşırmış, yoldan çıkmış görünen dünyayı geriye doğru yoluna koymak için göreve *çağrıldığını ve yetkili kılındığını hayal eder*. Gencin idealinde içerilen tözsel evrenselin, özsel özüne, doğasına uygun olarak daha şimdiden kendisini açımlamayı ve edimselleştirmeyi yerine getirdiği olgusu, bu durum gencin ateşli, coşkun tini tarafından algılanmaz. Ona göre, bu evrenselin edimselleşmesi ondan bir sapma ya da bir kaçıştır. Bu yüzden, hem kendi idealinin hem de kendi kişiliğinin dünya tarafından tanınmadığı duygusuna kapılır, ve böylelikle *genç*, çocuktan

61 *A.g.e.*, ss. 55-7.

farklı olarak, bundan böyle *dünya ile barışık değildir* ya da *kendini dünyada evinde hissetmez. İdeal olana bu dönüşten dolayı gencin*, kendi tikel, geçici ilgilerine özen gösteren yetişkin birisinin gösterdiğinden *daha soylu bir anlama ve daha büyük bir başkacıllığa sahip olduğu* görülür. Buna karşılık, şuna dikkat edilmelidir: Yetişkin kişi artık kendi tikel güdülerine ve öznel görüşlerine kendini kaptırmaz ve yalnızca kendi kişisel gelişimiyle meşgul olmaz; tersine, edimsel dünyanın Aklına atılır ve kendisini bu dünyanın namına etkin olarak gösterir. Genç zorunlu olarak bu hedefe varır; ancak onun dolaysız amacı kendisini yetiştirmek, eğitmek ve disipline etmektir, ancak böylelikle ideallerini hayata geçirebilecektir. Bu idealleri edimsel kılma çabasında genç *yetişkin, olgun birisi* olur.

İlkin ideal yaşamından *sivil topluma geçiş* gence, zevksiz, inceliksiz, kültürsüz yaşama acılı bir geçiş olarak görünebilir. O zamana kadar yalnızca genel nesnelerle meşgul olmuş ve yalnızca kendisi için çalışmış, şimdi yetişkinliğe adım atmakta ve pratik yaşama girmekte olan genç, başkaları için etkin olmalı ve ayrıntılarla meşgul olmalıdır (Bu durum, kişiyi merak hastasına, hastalık hastasına dönüştürebilir) [...] Zayıf kişiliklerde bu, tüm yaşam süresi boyunca kalıcı olabilir. Tinin/ruhun bu hastalıklı durumunda yetişkin kendi öznelliğinden vazgeçmeyecektir, edimsel dünyaya nefretini yenemeyecektir, ve böylelikle kendisini, kolaylıkla edimsel bir güçsüzlük olan göreli bir güçsüzlük durumunda bulur. Buna göre, kişi yok olup gitmek istemiyorsa, özsel doğası içinde daha şimdiden tamamlanmış olan dünyayı kendine-bağımlı bir dünya olarak tanımalıdır, dünyanın onun için koyduğu koşulları kabul etmelidir ve kendisi için ne istiyorsa dünyadan zorla almalıdır. Bir kural olarak yetişkin, teslim olmanın, boyun eğmenin ona zorunluluk tarafından dayatıldığına inanır. Ancak, gerçekte, *dünyayla* bu *birlik*, zorunluluk tarafından dayatılan bir ilişki olarak değil, ama *rasyonel olarak tanınmalıdır. Rasyonel olan, tanrısal olan kendisini edimselleştirecek mutlak güce sahiptir ve, ta en başından, kendisini edimselleştirir; edimselleşmesinin başlaması için beklemek zorunda kalacak kadar güçsüz değildir. Dünya, tanrısal Aklın bu edimselleşmesidir*; ancak onun yüzeyinde olumsallık oyunu hüküm sürer... böylelikle yetişkin, büsbütün dünyayı değiştirme/dönüştürme plânından vazgeçerken ve yalnızca parçası olduğu dünyanın çerçevesi içinde kendi kişisel hedeflerini, tutkularını ve ilgilerini hayata geçirmeye çalışırken, oldukça rasyonel davranır. Yine de bu ona onurlu, geniş kapsamlı ve yaratıcı etkinlik için alan bırakır; çünkü her ne kadar *dünya* şimdiden özsel doğasında tamamlanmış olarak tanınmalıysa da, *yine de ölü, mutlak olarak eylemsiz bir dünya değildir*, ama yaşam-süreci gibi, sürekli olarak kendini yeniden yaratan, salt kendini kurarken aynı zamanda *gelişen, ilerleyen bir dünyadır*. İnsanın çalışması,

dünyanın bu korunmasını ve gelişimini, ilerlemesini içerir. Öyleyse, bir yandan insanın yalnızca şimdiden orada olanı yarattığını, bununla birlikte diğer yandan, etkinliğinin ayrıca bir ilerlemeye yol açtığını söyleyebiliriz. Ancak dünyanın ilerlemesi büyük ölçekte olur ve yalnızca üretilmiş olanın büyük bir toplağında görünür. Eğer kişi elli yıllık bir emekten sonra geriye geçmişine bakarsa, kaydedilen ilerlemeyi kolayca tanıyacaktır. Ayrıca *dünyanın rasyonelliğine ilişkin içgörü olarak bu bilgi onu ideallerinin yıkımı üzerine ağlayıp sızlamaktan kurtarır*. Bu ideallerde gerçek olan pratik etkinlikte saklanır; *insanın kendisini arındırması gereken yalnızca gerçek-olmayan boş soyutlamalardır*. Etkinliğinin alanı ve özü epeyce değişebilir; ama tüm insan etkinliklerindeki tözsel öğe aynıdır...

Pratik yaşama adım atmakla yetişkin insan dünyanın durumu hakkında pekâlâ sinirli, canı sıkkın ve üzgün olabilir ve onda herhangi bir iyileştirmeden, ilerlemeden umudunu yitirebilir; ama buna rağmen kendi yerini nesnel ilişkiler dünyasında bulur ve ona ve kendi çalışmasına alışmış olur... Yaşlı kişi herhangi bir belirli ilgi, çıkar olmaksızın yaşar, çünkü gençken değer verdiği, bel bağladığı, peşinden koştuğu idealleri edimselleştirme umudundan vazgeçmiştir ve gelecek hiçbir şekilde yeni bir şeyin hiçbir sözünü vermeyecek görünür; buna karşılık, yaşlı kişi karşılaşabileceği herhangi bir şeyde evrensel ve tözsel olanı şimdiden bildiğine inanır. Yaşlı insanın tini böylelikle yalnızca bu evrensele ve bu evrenselin bilgisini borçlu olduğu geçmişe dönüktür. Ancak böyle geçmişin ve tözsel öğenin hatırasında yaşarken, şimdinin ayrıntıları ve sıradan şeyler, isimler için örneğin hafızasını kaybeder, aynı ölçüde, tersinden, sabit bir şekilde deneyimin maksimlerini kafasında tutar ve kendisinden daha genç olanlara bunları vazetmek, sıkıcı öğütler vermek zorunda hisseder. Ancak bu bilgelik, öznenin kendi dünyasıyla bu cansız, tam uyumu geriye, hiçbir karşıtlığın olmadığı çocukluğa gider, aynı şekilde yaşlı insanın fiziksel fonksiyonlarının süreçsiz bir alışkanlığa indirgenmesi canlı bireyselliğin soyut olumsuzlanmasına, ölüme neden olur.[62]

EXCURSUS V: Hegel'in *Mantık Bilimi*'nden 11. Tez'in Kaynağı Olabilecek Pasajlar

§19, Ek:

Eskiden insanlar düşünmede hiçbir kötülük görmüyorlar, dinç kafalarla sınırsızca düşünüyorlardı. Tanrı, Doğa ve Devlet üzerine düşünüyor ve Gerçeğin ne olduğunu bilmeye yalnızca düşünce yoluyla ulaşabilecekleri kanısını taşıyorlardı... Ama bu yolda düşünmenin yaşamdaki en yüksek

62 *A.g.e.*, ss. 61-4.

ilişkileri tehlikeye düşürdüğü görülüyordu... örneğin Yunan filozofları eski dine karşı çıkarak onun tasarımlarını yok ediyorlardı. Bu yüzden **filozoflar** birbirleriyle özsel olarak bağlı olan din ve devlete düşman **devrimciler** olarak sürgüne gönderiliyor ve öldürülüyorlardı. Kısaca **düşünce kendini edimsellikte geçerli kılıyor ve olağanüstü bir etki yaratıyordu.**[63]

§234, Ek:

Zihin (*Intelligenz*) yalnızca **dünyayı** (*Welt*) **olduğu gibi almak**la ilgilenirken, buna karşı İrade (*Wille*) **dünyayı** ilkin **olması gerektiği gibi yapmaya** yönelmektedir. Dolaysız olan, verili olan hiçbir şey İrade için sağlam bir varlık olarak geçerli değildir, tersine salt bir yanılsamadır, kendinde bir hiçliktir. **Ahlâkî bakış açısı**nın içinde dolanıp durduğu çelişkiler bu noktada kendilerini göstermektedirler. Genel olarak pratik bağlamda Kant'ın ve ayrıca Fichte'nin felsefesinin bile konumu budur. İyinin reelleştirilmesi gerekir; kişi bunu ortaya çıkarmak için çalışmalıdır, ve İrade yalnızca kendini etkinleştiren İyidir. Ama dünya olması gerektiği gibi olsaydı, o zaman İradenin etkinliği yitip giderdi. İradenin öyleyse kendisi ereğinin reelleşmemesini ister. Bununla İradenin sonluluğu doğru olarak anlatılmış olur. Ama bu sonlulukta durup kalmamak gerekir, ve İrade sürecinin kendisi yoluyladır ki sonluluk ve onda kapsanan çelişki ortadan kaldırılır. Uzlaşma İradenin kendi sonucunda bilgilenmenin öngereğine geri dönmesinden ve böylece teorik ve pratik İdeanın birliğinden oluşur. İrade ereği kendi ereği olarak bilir, ve Zihin dünyayı edimsel Kavram olarak anlar. Bu **rasyonel bilgilenmenin gerçek konumu**dur. Hiçlik ve yiticilik **dünyanın** yalnızca yüzeysel yanını oluştururlar, **gerçek özü**nü değil. [**Dünyanın gerçek özü** –e.a.k.] **kendinde ve kendi için var olan Kavramdır,** ve böylece **dünyanın kendisi İdeadır. Dünyanın son ereğinin kendini sonsuzluk boyunca yerine getirmekte olduğu denli de yerine getirmiş olduğunu anladığımız zaman tüm doyumsuz çaba yiter.** Genel olarak konuşursak, [**yetişkin insanın** –e.a.k.] bakış açısı budur; ama **genç insanın sanısında dünya baştan sona kötülük içinde** [**bulunur** –e.a.k.] ve ilkin bu durumdan çıkarılmalı **ve baştan sona değiştirilmelidir.** Buna karşı dinsel bilinç dünyanın tanrısal kayra/öngörü tarafından yönetildiğini ve böylece olması gerektiği gibi olduğunu, var olanın gerekli olanla bağdaştığını düşünür. Ama **Varlık ile Gerek arasındaki bu bağdaşma gene de katı ve süreçsiz bir uyum değildir;** çünkü **İyi, dünyanın son Ereği, ancak sürekli olarak kendini üretmekte olduğu için vardır;** ve öte yandan **tinsel ve doğal dünyalar arasında her**

63 G.W.F. Hegel, *Mantık Bilimi*, 1. Baskı, s. 28.

> **zaman** öyle bir **ayrım bulunur** ki, ikincisi sürekli olarak kendi içine geri dönerken, **birincide** hiç kuşkusuz bir **ilerleme** de yer alır."[64]

Marx/Engels'in *Alman İdeolojisi*'nde "komünizm"i tanımlama biçimi Hegel'in yukarıdaki açıklamalarıyla örtüşür:

> Komünizm, bizce, **oluşturulması gereken bir durum** [**Varlık** –e.a.k.], gerçekliğin kendisini uydurmak zorunda olduğu **bir ideal** [**Gerek** –e.a.k.] değildir. Günümüzdeki durumu ortadan kaldıran **gerçek hareket**i komünizm olarak adlandırıyoruz.[65]

Kaynakça

Bloch, Ernst, *Umut İlkesi*, Cilt 1, çev. Tanıl Bora, İletişim Yay., İstanbul, 2007.

Bloch, Ernst, "Keim und Grundlinie. Zu den Elf Thesen von Marx über Feuerbach", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 1:2, 1953.

Engels, Friedrich, *Köylüler Savaşı*, çev. Kenan Somer, Sol Yay., Ankara, 1999.

Engels, Friedrich, "Revolution and Counter-Revolution in Germany", *MECW*, Cilt 11 (Marx and Engels 1851-1853), 1978.

Engels, Friedrich, *Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu*, 3. Baskı, çev. Sevim Belli, Sol Yay., Ankara, 1992.

Gans, Eduard, "Vorrede des Herausgebers", *Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, ed. Eduard Gans, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin, 1883.

Hegel, G.W.F., *Mantık Bilimi*, 1. Baskı, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1991.

Hegel, G.W.F., *Mantık Bilimi*, 2. Baskı, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 1996.

Hegel, G.W.F., *Tüze Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2006.

Hegel, G.W.F., *Philosophy of Mind*, İng. çev. A.V. Miller, Clarendon Press, Oxford, 1976.

Kılıçaslan, Eyüp Ali, "Felsefe: Alacakaranlıkta Minerva Baykuşu'nun Uçuşu mu? Şafakta Horoz Ötüşü mü? Athena Kartalı'nın Güneşi Arayışı mı? Ya da Hegelci Okul İçindeki Bölünme Üzerine", *Bruno Bauer ve Karl Marx*, çev. Doğan Barış Kılınç, NotaBene Yay., Ankara, 2012.

Kılıçaslan, Eyüp Ali, "'Bilimsel Sosyalist' Hegel ya da Marxizme Hegel'in 'Bilimsel Sosyalist' Olduğunu Öğretmeyi Amaçlayan Bir Deneme", *VeraVerita: Disiplinlerarası Karşılaşmalar* (E-Dergi), Mayıs, Sayı 7, 2018.

Kılıçaslan, Eyüp Ali, "*Feuerbach Üzerine Tezler*'de İdealizm IV: 8. Tez'in Hegelci Kökleri Üzerine", *Özne: Felsefe, Bilim ve Sanat Yazıları*, "200. Doğum Yılında Marx" Sayısı, 28. Kitap, Bahar 2018.

64 G.W.F. Hegel, *Mantık Bilimi*, 1. Baskı, 1991, s. 28; 2. Baskı, 1996, s. 240.

65 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 43.

Kılıçaslan, Eyüp Ali, "Tarih'te İdea ya da Marx/Engels'in ve Nietzsche'nin Eleştirilerine Karşı Bir Hegel Savunusu Denemesi", *ViraVerita: Disiplinlerarası Karşılaşmalar* (E-Dergi), Sayı 3, Mart 2016.

Labica, Georges, *Karl Marx. Thesen über Feuerbach*, Fransızcadan Alm. çev. Thomas Laugstein ve Susanne Staatsmann, Argument-Sonderband Neue Folge 243. Argument Verlag, Berlin ve Hamburg, 1998.

Lauer, Quentin, *Hegel's Idea of Philosophy*, Fordham University Press, New York, 1971.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Alman İdeolojisi*, çev. Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez, Evrensel Basım Yay., İstanbul, 2013.

Marx, Karl, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, 2. Baskı, çev. Kenan Somer., Sol Yay., Ankara, 2009.

Marx, Karl, *Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi*, Cilt 1, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, Yordam Yay., İstanbul, 2011.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich, "Komünist Parti Manifestosu", *Komünist Manifesto ve Komünizmin İlkeleri*, çev. Muzaffer İlhan Erdost, Sol Yay., Ankara, 2011.

Michelet, K. Ludwig, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, Zweiter Theil, Verlag von Duncker und Humblot, Berlin, 1838.

Michelet, K. Ludwig, *Hegel. Der unwiderlegte Weltphilosoph. Eine Jubelschrift*, Verlag von Duncker und Humblot, Leipzig, 1870.

Rosenkranz, Karl, *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, Verlag von Duncker und Humblot, Leipzig, 1870.

Rotenstreich, Nathan, "Marx' Thesen über Feuerbach (Schluss)", *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, 39, Sayı 4, 1951.

SEZER KARAGÖZ

Marksizmde İnsan Doğası Kavrayışı: 6. Tez mi, 11. Tez mi?*

"İnsan Doğası" Kavramı Devrimcileştirilemez

Marksizm her şeyden önce bir eylem felsefesi olduğuna göre, bir kavramın Marksizm içinde tartışılması, hem tartışılan kavram üzerinden Marksizmin bir eylem felsefesi olduğunun bir yeniden vurgusu hem de Marksizm üzerinden tartışılan kavramın devrimcileştirilmesi çabasıdır.[1] Nasıl Marksist siyaset siya-

* Marx'ın Feuerbach üzerine tezlerinin elimizde, arasında kısmî farklılıklar bulunan iki versiyonu vardır. Burada alıntılanan ve metin boyunca esas alınacak olan, Engels'in 1888'de "Ludwig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu" çalışmasının sonuna eklediği versiyon değil, 1845 yılında Marx tarafından kaleme alınan orijinal versiyondur. Bkz. Karl Marx, "Thesen über Feurbach", *Marx-Engels Werke*, Band 3, Dietz Verlag Berlin, 1969, ss. 5-6. Aşağıdaki metnin serimlenmesi açısından belirleyici olduğu için, alıntılanan ve yazının temel konusu olan tezleri önce Almanca aslını verdikten sonra, kendi çevirimle aktarmayı uygun buldum:
6. Feuerbach löst das religiöse Wesen in das *menschliche* Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum inwohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.
Feuerbach, der auf die Kritik dieses wirklichen Wesens nicht eingeht, ist daher gezwungen:
1.von dem geschichtlichen Verlauf zu abstrahieren und das religiöse Gemüt für sich zu fixieren, und ein abstrakt –*isoliert*– menschliches Individuum vorauszusetzen;
2. Das Wesen kann daher nur als "Gattung", als innere, stumme, die vielen Individuen *natürlich* verbindende Allgemeinheit gefaßt werden.
6. Tez: Feuerbach, dinsel özü, onun yerine insanî özü geçirmek suretiyle ortadan kaldırıyor. Ama insanî öz, tek tek bireylerde bulunan bir soyutlama değildir. Aslında o, toplumsal ilişkilerin toplamıdır. Bu gerçek öz ile ilgilenmek yerine Feuerbach; 1. tarihsel süreci dışarda bırakmak, dinsel hissiyatı kendi içinde sabitlemek ve soyut, *yalıtık* bir insan bireyi ön varsaymak, 2.

sal ilişkiler içerisindeki insanların ve bu siyasal ilişkilerin, Marksist ekonomi ekonomik ilişkiler içerisindeki insanların ve üretim biçimi ve üretim ilişkilerinin devrimcileştirilmesi demekse, Marksist teori de teorik ilişkiler içerisindeki insanların (yani kavramların)[2] ve teorinin devrimcileştirilmesidir. Nasıl ki Marksist siyasette siyasetin konusu olan insanlar devrimci olan, karşı-devrimci olan ve devrimcileştirilebilir olan olarak analiz ediliyorsa, Marksist teoride de kavramlar devrimci olanlar, karşı-devrimci olanlar ve devrimcileştirilebilir olanlar olarak analiz edilebilir. Kavramların çok büyük bir kısmının devrimcileştirilebilir olan kategorisinde olduğu malum. Kimi kavramlar da ortaya çıktığı tarihsel andan itibaren içeriğinde yüklü olan anlamın başka türlüsüne izin vermemesinden dolayı zaten devrimcidir. Bazı kavramlarınsa, tıpkı siyasal olarak bazı sınıfların hiçbir zaman devrimcileştirilemeyecek olup devrimden sonra kendiliğinden ortadan kalkacak olması gibi, tarih boyunca yine yüklü olduğu içeriğin sonucu olarak ancak devrimden sonra ortadan kalkacak, ortadan kalkana kadarsa karşı-devrimci bir işlev yerine getirecek kavramlar olduğunu tespit etmemiz lazım. Bu bizi "doğası" gereği devrimci olması mümkün olmayan kavramları devrimcileştirmeye çalışma beyhudeliğinden kurtaracaktır. İşte *insan doğası* kavramı da böylesi bir kavramdır.[3]

---

bundan dolayı özü, yalnızca "tür", içkin, dilsiz, çok sayıda bireyi *doğal olarak* bağlayan genellik olarak kavramak durumundadır.

11. Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kömmt drauf an, sie zu verändern.

11.Tez: Filozoflar dünyayı yalnızca birbirlerinden farklı olarak yorumladılar, mesele onu değiştirmektir.

1 Marx'ı bütünüyle bir praksis teorisyeni olarak alıyorum. Bir praksis teorisi olarak Marksizmin tüm teorik pratiğinin normatif (örneğin Rober Owen, Saint-Simon, Charles Fourier) ya da deskriptif (örneğin Devrim sonrası Sovyet Marksizmi, analitik Marksizm geleneği vs.) değil, diyalektik olduğunu düşünüyorum. Diyalektik bir teori pratiğin, siyasete dair, analiz yaparken üretilen söylemin analizi yapılana etkide bulunduğu ve onu, artık analizi yapılan şeyden başka bir şeye dönüştürdüğünü de hesaba katan, böylece de sondan başa doğru bakıldığında, değiştirici gücü olduğunu kanıtlayan siyasal söylemler üretirken, onun değiştirmeyi beklediği şeyi ne yönde değiştirdiğini de hesaba katan bir teori pratik olduğundan yola çıkıyorum. Bu anlamıyla, hem teorinin kavram devrimcileştirme olarak üretilmesi gerektiğini hem de Marx metinlerini incelerken, Marx'ın bizzat böyle bir teori pratiği olduğundan yola çıktığım için, inceleyenin bunu göz önünde bulundurmadığında Marx'ı doğru anlayabilmesinin mümkün olmadığını varsayıyorum. Feuerbach üzerine on birinci tezi bütünüyle böyle anlıyorum.

2 Kavramları bütünüyle, tamamen insan ürünü olmaları ve tarihin başından itibaren insanî ilişkilerin soyutlama kategorileri olmalarından dolayı, insanın teorik ilişkileri olarak ele alıyorum.

3 Teorik analizin bütünüyle kavramlar yoluyla yapıldığını ve her türlü teorik analizde bir kavramsal tabakalaşmanın bilince kendiliğinden eşlik ettiğini varsayıyorum. Kavramsal tabakalaşmayı, kimi kavramların, onunla bağlantı içerisinde olan birçok kavramın zeminini teşkil etmesi, bu anlamda bir zemin-kavram olması (ve bu zemin kavramlarında daha derin soyutlama düzeylerinde başka birtakım zemin-kavramlarla bağlantısı içerisinde anlam kazanması)

Batı düşünce tarihi boyunca insanın bir doğaya sahip olduğu yolundaki iddialar, insan kavramının devrimcileştirilmesi çabasına karşıt olarak var olmuştur.[4] Devrimcileştirilebilir bir kavram olarak insan kavramına doğallık atfı, insan kavramının devrimcileştirilmesine değil, karşı-devrimcileştirilmesine yol açar.

> "Batılı" diye adlandırdığımız insanlar 1000 yılı aşkın bir zamandır kendi içsel varlıklarının hayaletinin daimi tasallutu altındadırlar [...] Siyasetin de ötesinde, toptan bir düzen metafiziği söz konusudur burada [...] Ben bunun Batı'ya özgü bir metafizik olduğunu ileri sürüyorum, çünkü doğa ile kültür arasında, Batılılar olarak bizim folklorumuza özgü bir karşıtlık varsayıyor.[5]

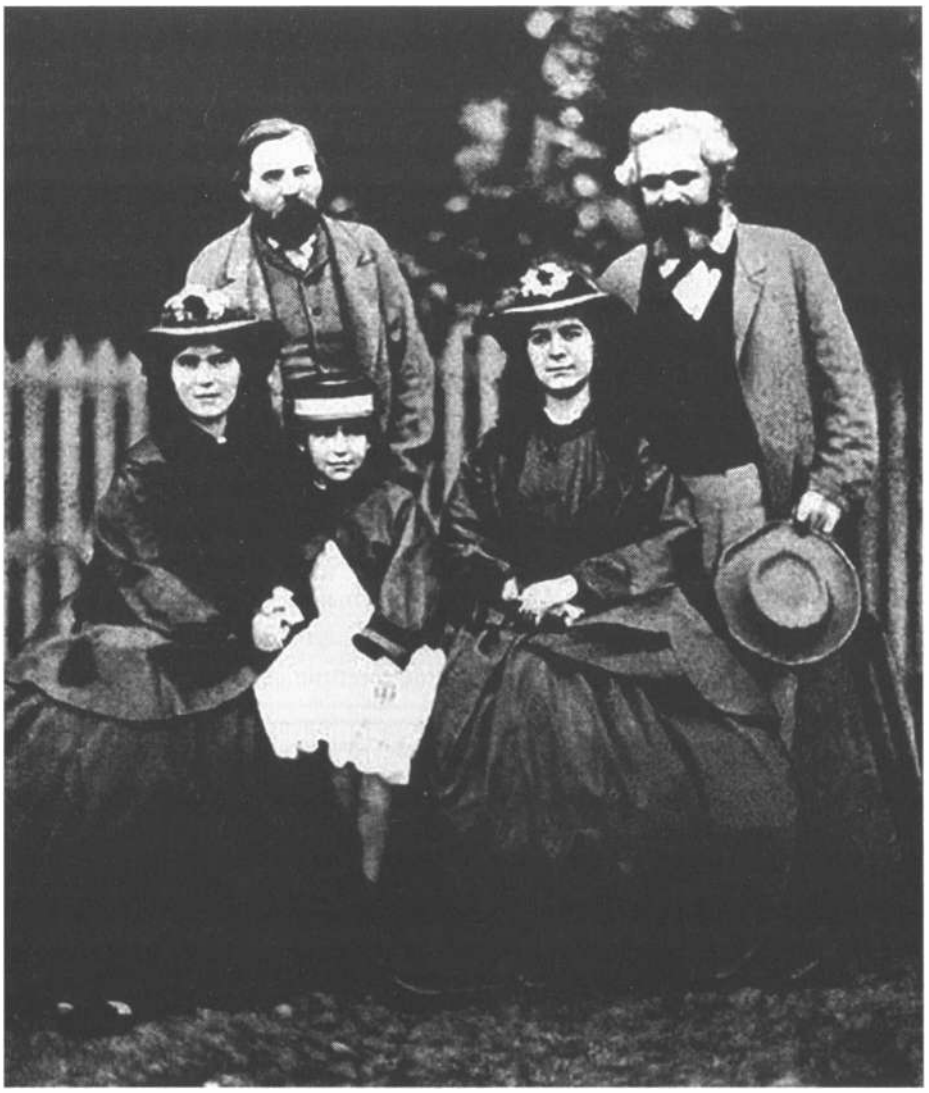
Batı düşünce geleneğinin ortaya çıktığı tarihsel andan itibaren insan doğası, içerisine hep o anki mevcut toplumsal ilişkiler içerisinde yaşayan insanlar tarafından tarihsel, gelip geçici olanın eleştirisinin yapılması istenirken, o anki toplumsal ilişkilerin birer replikaları olmaktan başka bir şey olmamalarına rağmen, sabitlik ve değişmezlik atfedilen kavrayışların, anlayışların doldurulduğu bir kavramdır. İçerisine tarih boyunca, tarihin gelip geçiciliğine direnme çabasının göstergesi olan

---

anlamında alıyorum. Bir çağın gerçekliğinin, o çağın kavramsal dünyasıyla koşut olduğunu, dolayısıyla o çağın gerçekliğine yönelik devrimci bir perspektifin teorik ayağının, o çağın kendi kavramlarıyla mümkün olduğunu düşünüyorum. Tarihsel süreç içerisinde yeni ortaya çıkmış bir sosyal olguya yönelik yeni bir kavram seti ortaya çıkar (Örneğin, olgu: Burjuva üretim biçimi [bir zemin kavram]. Kavram seti: Kapitalistler, proletarya, sınıflar, üretim biçimi, üretici güçler, emek-gücü, sermaye, sömürü vs.). O kavram setini ortaya çıkartan kavram da yine tarihi daha eskiye dayanan insanî-sosyal ilişkilerin ürünü olan (örneğin, üretim) bir zemin kavramın üzerine yükselir. Kapitalizmde teorik mücadele, üretimin (ve onunla birlikte ortaya çıkan kavram setinin de) devrimcileştirilmesi üzerinden yürütülür, üretim kavramının devrimcileştirilmesiyle değil. Üretim kavramı, üretim olgusal olarak ortadan kalkabileceğinde devrimcileşir. O zamana kadar kavramsal olarak devrimcileştirilmesi mümkün değildir. Ancak, ortaya çıkan yeni sosyal olguya ait kavram setinin bileşeni olan kavramlar, zaten devrimci doğmamışlarsa, kavramsal olarak da devrimcileştirilebilir (örneğin, emek, eşitlik vs.). Metinde söz konusu edilen doğa kavramı da olgusal olarak ortadan kalkabileceğinde devrimcileşebilir. Bu tarihsel momentte bir zemin kavramlar zemini olarak doğanın ortadan kalkması ve dolayısıyla kavramsal olarak devrimcileştirilmesi de mümkün değildir.

4 Bu noktada belki, gerek Antik Yunan'da (örneğin Aristoteles, Platon) gerekse modernizmin başlangıcında (örneğin Hobbes, Locke, Rousseau), insana belli türden doğaların atfedilmesinin, o dönemin siyasal koşulları içerisinde ilerici, devrimci bir rol oynadığı düşünülebilir. Özet olarak söylemek gerekirse, o dönem için devrimci, ilerici olduğu düşünülen kimi kavramsal kategorilerin, bugünden geriye bakıldığında aslında bir sınıflı toplumdan, yeni bir sınıflı topluma geçişin teorik soyutlamaları olduğunu görüyoruz. Bu nedenle, doğa mefhumunun aslında karşı-devrimci bir işlev üstlendiğini düşünüyorum.

5 Marshall Sahlins, *Batı'nın İnsan Doğası Yanılsaması*, çev. Emine Ayhan ve Zeynep Demirsü, Bgst Yay., İstanbul, 2012, s. 9.



"Bütün bir insanlık tarihinin ilk öncülü, hiç kuşkusuz, canlı insan bireylerinin varlığıdır. Dolayısıyla, saptanması gereken ilk olgu, bu bireylerin fiziksel yapısı ve bu yapı sonucunda doğanın geri kalanıyla kurdukları ilişkilerdir."

[Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*]

kavrayışların ve anlayışların doldurulduğu, hep bir değişmezin, kalıcı olanın ifadesi yapılmaya çalışılan *insan doğası* gibi bir kavramın devrimcileştirilmeye çalışılması, sözgelimi "değişmeyen" sözcüğünün aslında "değişen" anlamına geldiğini iddia etmek kadar anlaşılmazdır. Zihinlerde, analitik bir bakış açısının söz konusu olabileceğine dair oluşabilecek potansiyel şüpheyi dağıtmak adına bu noktayı hemen biraz açalım: Diyalektik kavrayış, devrimci kavramlar ve devrimci olmayan kavramlar sabit alınarak, devrimcileştirilebilir kavramların devrimcileştirilmeye çabalanmasıdır. Eğer içeriği değiştirilemez kavramlarımız olmasaydı, içeriği değiştirilebilir kavramlarımızın içeriğinin değiştirilebilir olduğunu ne gösterebilir ne de onları devrimcileştirebilirdik. Bu örneğin Norman Geras'ın[6] iddia ettiği, "değişmez doğamıza ait belli içerimler olmasaydı, değişim talep eden hiçbir sözümüzün geçerliliği olmazdı" türünden bir yanılsama değildir. Kavramlar soyutlamalardır. Geras, eğer insanı analiz etmek ve ondan değişim istemesini talep etmek için soyutlanmış bir insan doğası kavrayışına ihtiyacımız var deseydi, itirazımız başka bir bağlamda olurdu.[7] Ancak Geras insan kavramının değil, bizzat insanın kendisinin doğası olduğunu iddia ediyor.[8] Bizim buradaki iddiamızsa şudur: İnsanın ne kendisinin ne de kavramının doğası vardır, doğanınsa kendisinin değil ama kavramının doğası vardır. O hâlde, doğanın kavramının devrimci olmayan bir kavram olduğunu, insanın kavramınınsa devrimcileştirilebilir bir kavram olduğunu tespit edebiliriz.[9]

Materyalist Bir Dünya Görüşü Doğa/Öz Mefhumlarını Taşıyamaz

"Marx'ta bir insan doğası var mıdır?" tartışmasına en temelden, idealizm-materyalizm temel karşıtlığından başlanmalıdır. Diğer bir deyişle, materyalist bir

6 Norman Geras, Marksizm içerisinde "insan doğası" mefhumuna yaklaşımlar bakımından var olan temel ayrışmada, insanın doğası vardır fikrini açık bir biçimde savunan referans bir figürdür. Bu tezlerini dile getirdiği çalışması *Marx ve İnsan Doğası: Bir Efsanenin Reddi*, temel olarak Marx'ın Feuerbach üzerine yazdığı tezlerden altıncısını hareket noktası olarak alır; bu tezin dilbilimsel analizi yoluyla, genel olarak Marx'ta bir insan doğası yoktur düşüncesine kaynaklık ettiğini söylediği bu tezin anlamını, tam da ironik bir biçimde Marx'ın bu tezde Feuerbach'a yönelik söylediği gibi tarih-dışı bir yöntemle tersine çevirir. Norman Geras, *Marx ve İnsan Doğası*, çev. İsmet Akça ve M. Görkem Doğan, Birikim Yay., İstanbul, 2002.

7 Burada şunu kastediyorum: Marksizm içi "insan doğası" tartışmalarında, insanın değişen bir doğası olabileceğini kabul eden kimi görüşler vardır. Metin içerisinde de değindiğim gibi, bu gibi görüşleri tutarsız ve düşünceyi mantıksal sınırlarına taşıyınca ya doğa var ya da yok ile sonuçlanmak zorunda olarak görüyorum.

8 Norman Geras, *Marx ve İnsan Doğası*, s. 107.

9 Olgusal olarak, kavramın içeriğinden anlaşılan şey bağlamında hiçbir şeyin doğası yoktur. Bu bakımdan ne insanın ne de doğanın doğası vardır. Ancak bir tek insanın, bir bilinç varlığı olarak, teorik bir etkinliğe matuf ve malik tek canlı olarak ne kendisinin ne de kavramının bir doğası olması mümkündür. Doğa ise daha önce açmaya çalıştığımız nedenlerden dolayı kavramsal bir doğaya sahiptir.

dünya görüşünün her şeyden önce bir doğa fikri taşıyabilip taşıyamayacağı ya da barındırıp barındıramayacağı netleştirilmelidir.

Bu makalenin doğrudan konusu olmadığı ve burada uzun uzadıya detaylandıralamayacağı için, Louis Althusser'in *Gelecek Uzun Sürer* çalışmasında kullandığı tren metaforuyla yetinerek, bu konudaki tutumumuzu belirtelim:

> İdealist, trenin hem hangi istasyondan kalktığını hem de nereye gittiğini önceden bilen adamdır ve trene bindiği zaman nereye gideceğini de bilmektedir, çünkü onu götüren trendir. Materyalist ise aksine, nereden gelip nereye gittiğini bilmediği trene hareket halindeyken binen adamdır."[10]

Althusser'in treni, genel manada doğru bir metafor olsa bile, insanın tarihe, bir yolcunun trene binmesi gibi atılmadığını, o treni bizzat süreç içerisinde kendisinin yaptığını ve tren hareket ettiği müddetçe de yapmaya devam edeceğini, ama bu yapmanın teleolojik bir anlamda bilinçli, tasarlanmış bir yapma olmadığını ya da kendisi tasarlayıp plânlamasa bile, kendisi için tasarlanmış bir plânın bilgisine sahip olarak o plânı uygulamadığını da belirtmek gerekir. Öyleyse, bu perspektiften hareket eden bir anlayış gerçek anlamda bir özden, bir doğadan bahsedemez. Tartışma salt insana sıkıştırılmayıp genel düzlemde ele alındığında şu soru ortaya çıkar: İçinde bulunduğu, etkilediği ve etkilendiği tüm ilişkilerin hesaba katılmadığı/katılamadığı bir gerçeklikte, herhangi bir şeyin özüne dair bütünlüklü, tutarlı bir sonuca varılabilir mi? Öz belirleme, belirlenen nesnenin içinde bulunduğu tüm ilişkilerin zorunlu olarak hesaba katıldığı bir süreç olmak zorundadır. O hâlde iddiamız şudur: Sadece insanın değil, herhangi bir nesnenin, sürecin de gerçek anlamda bir özünden bahsedilemez.

Hareket eden bir nesnenin özü, o nesnenin, özünü anlama çabasının gerçekleştiği âna kadarki hareketinin bütünü hesaba katılarak anlaşılabilecek olan mekanizmasıdır. Nesne hareketine devam ettikçe, hesaba katılması gereken hareket miktarı çoğalacağından, eğer nesne kendini tekrar eden bir döngü içerisinde hareket etmiyorsa (ki tarihin ve tarihsel insanın böyle bir hareketi olduğuna dair hiçbir bilgimiz yoktur) nesneye dair yeni öz değişecektir. O hâlde nesnenin belli bir tarihsel andaki özü, hareketine dair ön plâna çıkarmaya çalıştığımız ya da nesneyi kendisinden hareketle anlamaya çalıştığımız parçası ya da kısmıdır. Bu anlamda tarihseldir. Öyleyse insanın özü, onun tarihsel süreçteki hareketine koşut olarak tarihsel olarak sürekli değişir. Öyleyse, tartışma kaçınılmaz olarak, genel bir öz yerine şimdiki öz üzerine olmak zorundadır.

> İnsanın doğasına dair bir konuşmanın ancak belirli koşullarda ve kimi açılardan mantıklı olabileceğine itiraz etmek mümkün değildir. İnsan

10 Louis Althusser, *Gelecek Uzun Sürer*, çev. İsmet Birkan, Can Yay., İstanbul, 1996, s. 234.

> doğasının bir karakteri vardır; o sadece değişime tâbî değildir, aynı zamanda bizatihi kendisi de değişir. Bu durum, doğal (*natürlich*) ve yapay (*künstlich*) olana dair ilkesel bir sınır çizgisi çekmeyi imkânsızlaştırır. Bu noktada bir *fundamentum inconcussum*[11] bulmak çok zordur.[12]

İnsana dair yapılan tüm antropolojik, sosyolojik, felsefî, politik tartışmalarda onun özüne dair öne sürülen iddialar, insanın o tarihsel andan sonra hareketine nasıl devam etmesini istememizle ilgilidir.

İnsana genel geçer bir öz atfedilemez ve aynı anlama gelmek üzere insanın özüne dair soyutlamalar yapmaksızın herhangi bir sosyal olgu hakkında konuşmak mümkün değildir.

Doğa-Kültür Dikotomisi Analitik Bir Yarılmadır

İnsanın bir doğası olup olmadığıyla ilgili tartışmalar hep ve istisnasız, düşünürlerin temel olarak iki büyük kampa ayrılarak yürüttüğü tartışmalardır. İnsanın bir doğası olduğunu iddia eden görüş, doğa-kültür dikotomisi zemininde insanın doğal bir varlık olduğuna; olmadığını iddia eden görüşse, yine aynı zemin üzerinde, insanın bir kültür varlığı olduğuna vurgu yapıyor. Üçüncü cephe olarak görünen kimi görüşlerse, doğal olan-kültürel olan dikotomisinin kendisini sorgu konusu hâline getirerek, bu yarılmanın üzerinden inşa edilecek her türlü teorik tutumu mahkûm ederek, ya "diyalektik" ya da "analitik-sentetik" bir birleşme öneriyor. Bu birleştirmeci üçüncü cephenin taraftarlarının son kertede doğal ve kültürel olanın birini diğerinin aleyhine mas ederek yukarıda bahsettiğimiz iki büyük cephenin birine dâhil olması kaçınılmazlaşıyor. Oysa bütün bu tartışma yürütülürken, doğal olan-kültürel olan yarılmasının *doğal* değil *kültürel* olduğu tespit edilse bile, insanın kendisine ilişkin bir doğaya sahip olup olmadığı üzerine soruşturmanın, kaçınılmaz olarak ancak bu yarılmanın gerçekleşmesiyle mümkün hâle gelebileceği gözden kaçırılıyor. Dolayısıyla diyalektik kavrayış, "insanın bir doğası var mıdır?" üzerine yürütülen bir soruşturmada doğal olan ile kültürel olan arasında bir birlik, bir aynılık, bir aynı şeyin iki farklı yönü olmaklık görebilme ya da kendiliğinden görünmeyen bu şeyin görünür hâle gelebilmesi için sentetik bir inşa etme değil, insanın kendisi hakkında bir doğaya sahip olup olmadığıyla ilgili soruşturmasının, kendini olumsuzlamasının olumsuzlanması olduğunu görebilmedir. İnsan kendisine ait bir doğasının olup olmadığını, ancak kendisini anlamak için kaçınılmaz olarak doğanın içinde kendi etrafına inşa

11 *Fundamentum inconcussum*: Sağlam temeller –Vurgu bana ait.

12 Kurt Bayertz, *Die meschliche Natur und ihr Wert*, 2018, s. 6, url: https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/kfg-normenbegruendung/intern/publikationen/bayertz/16_bayertz_-_menschliche_natur.pdf

ettiği bir kültür alanında ve giderek doğal olanın daha fazla kültürleştirildiği bir süreç içinde soruşturabilir. Kendisini doğanın olumsuzlanması olarak inşa etmeye başlayan insan, kendisini olumsuzladığı bu doğanın ne olduğuna dair soruşturmasıyla da bu olumsuzlanmanın olumsuzlanmasını gerçekleştirmeye çalışmaktadır. İnsanın ancak, insanı devrimcileştirmesi ve insanı devrimcileştirme sürecinin bir bileşeni olan insan kavramını devrimcileştirmeye çalışmasıyla olumsuzlanmanın olumsuzlanması mümkün olabilir. İnsanın bir doğaya sahip olduğu iddiası ilk olumsuzlanmanın olumlanmasıdır; ve böylece ister bilinçli ister bilinçsiz yapılsın, insanın ancak olumsuzlamanın olumsuzlanmasıyla kendini gerçekleştirebileceği geleceği geciktirme anlamına gelir.

İnsan doğrudan doğal olanın içinde kalarak doğal olup olmadığını sorgulamazdı/sorgulayamazdı. Tıpkı kültür içinde kendisine dair kültürel bir varlık olup olmadığını sorgulamadığı gibi. Bu sorgulamamanın nedeni, cevabın zaten "evet" olmasıdır ve hiçbir tartışmada insanın bir kültürü olup olmadığı gerçekten sorgulanmaz. Ama doğası olup olmadığı sürekli sorgulanır, bu insanın doğa-kültür yarılmasıyla başlayan tarihinde sonsuza kadar sormaktan geri duramayacağı ve cevabını bulmasının hiçbir zaman mümkün olmadığı kendisine ait sayısız sorudan biridir. İnsanın bu tarz sorulara ilişkin tüm cevapları tarihseldir. Marx'ın insan doğası tartışmalarındaki pozisyonu, onun sorunun cevabına olumlu mu yoksa olumsuz mu cevap verdiğiyle ilgili değil, bu tarz soruların, insanın zaten doğal olandan kopmayla gerçekleştirebilecek olduğu ve öyle de olan bir tarihsel süreç içerisinde ortaya çıkabileceğini tespit etmesiyle ilgilidir. Ve yine Marx'ın keşfi, insanın doğal olmayıp tarihsel bir varlık olduğunu söylemek değil, ancak tarihsel bir varlık olabilmesinin onu bu tarz soruların peşine düşebilecek bir varlık hâline getirebildiğini söylemektir:

> Günümüze kadarki tüm tarih anlayışı, tarihin bu gerçek temelini ya tamamen görmezden geldi ya da onu tarihin akışıyla hiçbir ilgisi bulunmayan tali bir mesele olarak gördü. Bu yüzden tarih, daima kendi dışında bulunan bir ölçüte göre yazılmak zorundaydı. Yaşamın gerçek üretimi tarih dışı, tarihsel olan ise olağan yaşamdan ayrı, tamamen dünya üstü bir şey olarak görünür. İnsanın doğayla olan ilişkisi böylelikle tarihten çıkarılmakta ve bu da doğa ile tarih arasındaki karşıtlığı doğurmaktadır.[13]

Gerisi insanın kendisine gelecekte çizmek istediği yönün ne olması gerektiğine dair tartışmanın kimi başka kılıkların yanı sıra bazen de "insan doğası var mıdır?" kılığına büründüğünü görüp bu tartışmanın tarafı olmak ve tarafı olunan

13 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez, Evrensel Basım Yay., İstanbul, 2013, s. 47.

cepheyi büyütmek sorunudur. Feuerbach üzerine 11. tez başka hiçbir anlama gelmez.[14]

Marksist diyalektiğin, analitik çalışmaya zorlanmış ve alıştırılmış zihinlerimiz için anlaşılmasının zor olduğunu teslim etmek zorundayız. Analitik bir zihne sahip olunup olunmadığının turnusolü olabilen birçok kavram çifti, Marksizm araştırmalarında da kendini gösterir ve bunlardan birinin seçilmesi gerektiği konusunda neredeyse aksiyomatik bir ön kabul zihinlerimizin içinde hazır bulunuyor gibidir: Marksizm normatif midir, betimleyici mi; ahlâkî midir, değil midir; akılcı mıdır, deneyci mi; insan doğasını var kabul eder mi, etmez mi? Bu gibi analitik temelli zihinsel yarılmalar, söz konusu Marksist diyalektik olduğunda diğer başka her şeyi tartışırkenkinden daha zorlayıcı ve yorucu bir zihinsel etkinliğe yol açar. Aslında tartışma ya da inceleme konusu ne olursa olsun, aynı zorlayıcılığa sahip olan diyalektik kavrayış, söz konusu tema diyalektiğin kendisi olmadıkça, tartışmaların taraflarının her birinin sahip olduğu analitik zaaf ve naiflikten dolayı, genel olarak daha az yorucu ve daha az taraflaşmaya zorlayıcı olabilmektedir.

Natüralizmin ya da biyolojizmin ve kültürelciliğin ya da postmodernizmin iki aşırı uç olduğunu söyledikten sonra diyalektik bakış açısını yine tam işe yarayacağı yerde, ihtiyaç üzerine analitik biçimde yerleştirmenin nefis bir örneği olarak, "kültürün bizim doğamızın kalbindeki uçurumu kapatan bir *tamamlayıcı*"[15] olduğunu iddia eden Terry Eagleton, hemen sonraki sayfada kültürün doğamızı tepeden tırnağa şekillendiren bir şey olmadığının kanıtı olarak, öylesi bir doğanın baskıcı bir kültürle mücadele edecek bir şeyi olmadığını söyleyerek tastamam analitik zihinli sözleşme teorisyenleriyle aynı siyasal perspektife

14 Marksist dünya görüşü tek bir cümleyle özetlenmeye kalkılsa, sanırım bu cümlenin Feuerbach üzerine on birinci tez olacağı kimsenin itiraz etmeyeceği bir şeydir. Ancak, tam da bundan dolayı, üzerine en çok konuşulan ve aslında ne demek istediği en çok tartışılan cümle de bu cümledir. Marksist dünya görüşünün, analitik zihinsel yarılmalara karşı diyalektik bir bütünlük olması, onun doğa-kültür, empirist-rasyonalist, normatif-deskriptif gibi ve aslında en önemlisi Almancada "Sein-Sollen", İngilizcede "is-ought to" kavram çiftleriyle ifade edilen yarılmaya karşı olması demektir. On birinci tez de ("filozoflar dünyayı farklı farklı yorumladılar, mesele onu değiştirmektir") bu noktadan bakıldığında, ne dünyaya dair deskriptif bir zeminden hareket eden ve gerçeğe en yakın hatta onunla örtüşen bilimsel bir teori inşa edilerek bunun zorunlu sonucu olarak onun değişmesini sağlamak (dolayısıyla diğer filozoflardan farklı olarak yanlış değil doğru yorumlamak) ne de normatif bir zeminden hareket eden ve dünyaya dair onu anlama çabasını bırakıp onu değiştirmeye girişmek (dolayısıyla diğer filozoflardan farklı olarak onu yorumlamamak, onu değiştirmek) demektir. Bu metinde önerilen şudur: Diğer her şey gibi "insan doğası" da bu perspektif akılda tutulmadan incelenemez. Bu metinde savunulan "insan doğası yoktur" anlayışı, analitik yarılmanın sonucu olarak ortaya çıkan "insan doğası vardır" ve "insan doğası yoktur" tartışmasının ikinci tarafında olan bir anlayış değildir. Dolayısıyla aslında "insan doğası yoktur" değil, "insan doğası vardır, doğru değildir" demektedir.

15 Terry Eagleton, *Kültür Yorumları*, çev. Özge Çelik, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005, s. 118.

oturur.[16] Foucault'dan alıntılayarak, "tümüyle iktidar tarafından oluşturulan şeyin iktidara nasıl direnç gösterebileceğinin büyük bir sorun olarak karşımıza çıktığını"[17] söylerken, biraz önce acil bir ihtiyaç üzerine kullanılan diyalektik kavrayış bir kenara atılır. Siyasallaştığı anda iktidar fenomeni olarak karşımıza çıkan kültür, demek ki ancak doğamızda var olan muhalif özelliklerimiz yoluyla dizginlenebilir bir şeydir. Siyasal olarak iktidar fenomeni olan kültür, yalnızca tek yanlı olarak baskı ve sömürü üretebilir; buna karşı çıkacak olan, bir gün hatırlayacak olduğumuzu umut ettiğimiz doğamızdır.[18]

İnsan Doğası Tartışması Siyasal Bir Tartışmadır

Marx'ın, kapitalizmi adalet kavramı üzerinden normatif bir şekilde eleştirdiğine dair itirazların, adaletin insanın kendini gerçekleştirmesi, özgürlük vb. gibi normatif olmadığı iddia edilen kavramlarla ikame edilerek yapılması, tarihsel materyalizme doğalcı düşünceyi arka kapıdan davet etmek demektir. Ön kapıyı analitik bakış açısına, analitik zihinlerden çıkmış kavramlara kapatmak, bu kapıların sahibi olan zihnin bizatihi kendisi bu analitik düşünce tarzından kurtulmadıkça, farkında olmaksızın doğalcı soyutlamalara yol açar. İnsan dışında hiçbir canlının bildiğimiz kadarıyla doğada doğal olarak yaşadığına dair bir kanaati, fikri, bilgisi yoktur. Farklı düşünürlerin birbirlerinden farklı farklı tanımladığı doğa (*physis*) kavramı, kültürel, toplumsal, tarihsel insanın bir soyutlama kategorisinden başka bir şey değildir. Doğa elbette Geras'ın "hissettiği" gibi insanın tarihsel değişiminin anlaşılması ve anlamlandırılması için bir sabite olarak kullanılır. Ancak bu, insanın kavramının değil ama gerçek insanın bir doğası olduğunu göstermez. Gerçek insanı anlama çabamızın kaçınılmaz araçları olan kavramların, yani soyutlama kategorilerinin, diyalektik kavrayışın yerini analitik kavrayışa bırakarak gerçeğe yeniden yüklendiğini gösterir:

> Örneğin, bir devir kendisini belirleyenin yalnızca "politik"' ya da "dinî" saikler olduğunu sanmışsa –oysa "din" ve "politika": gerçek saiklerin yalnızca biçimleridir–, bu durumda o devrin tarihçisi de bu görüşü be-

16 *A.g.e.*, s. 119.

17 *A.g.e.*, s. 119.

18 Norman Geras'tan farklı olarak, Terry Eagleton doğrudan Marksizmde bir insan doğası mefhumunun bulunduğuna dair bir şey söylemez. Ancak *Kültür Yorumları* çalışmasında yukarıda da bahsettiğim gibi, farkında olmadan idealist "doğa" anlayışının arka kapıdan sızmasına müsaade etmiştir. Ne kadar belirleyici olduğu konusunda spekülasyon düzeyinde olduğunu kabul etmek koşuluyla, bu noktada Eagleton'ın da Geras gibi bir İngiliz olduğunu ve hatta yine onun gibi Manchester Üniversitesi menşeili olduğunu not edelim. Bana öyle geliyor ki, adanın analitik felsefî atmosferi Geras'ı doğrudan, Eagleton'ı da dolaylı olarak etkiler.

> nimsemiştir. Söz konusu belirli insanların kendi gerçek pratiklerine dair "sanılan": "tasavvurları": bu insanların pratiğine hükmeden ve onu belirleyen tek belirleyici ve etkin güç haline getirilir.[19]

Belirli bir tarihsel anda elbette somut, gerçek insan ve insan ilişkilerinden soyutlanan kavramlar, gerçeğin tarihsel ama kavramın kategorik olduğu gerçeği unutularak, bunların empirik gözlemlerden çıkarıldığı sanrısıyla, gerçek insan ve insan ilişkilerinin sanki tarihsel işleyişinin değil ama kategorik yapısının ifadesi gibi kavranırlar. İnsanın, kendisine dair bir doğası olup olmadığı sorusunu sorabilmesi, âdeta doğası olmadığının bir kanıtıdır.

Norman Geras'ınki gibi, insanın doğasının toplumsal ilişkiler içerisinde anlaşılabileceği ama toplumsal ilişkilerin toplamına indirgenemeyeceği türünde bir yorum, diyalektik olmayan analitik bir akıl yürütme tarzının zaaflarını ortaya koymak bakımından örnektir. Eğer toplumsal ilişkilerden ayrı bir insan doğası varsa, bunun anlaşılması için toplumsal ilişkilere başvurmak açıktır ki gereksizdir. Hatta biraz daha üzerine gidersek, bu insan doğasının ortaya çıkartılmasının değil, onu yanlış anlamanın veya aslında her neyse onu anlamaktan uzaklaşmanın bir aracı olacaktır. Feuerbach üzerine altıncı tez çok açık bir şekilde insanın bir özü olduğu yolundaki tezin reddidir. Feuerbach üzerine altıncı tezde belirtilen görüş, Marx'ın düşüncesinin bütünüyle desteklenebilir. Marx'ın düşüncesinin bütünüyse ancak yine diyalektik bir biçimde, Marx'ın polemik içerisinde olduğu düşünürler ve Marx dâhil tüm bu düşünürlerin içerisinde yaşadığı ideolojik atmosfer göz önünde bulundurularak anlaşılabilir; yoksa Norman Geras'ın yaptığı gibi, tezi ifade eden cümlenin analitik bir perspektiften dilbilimsel analiziyle değil. Dilbilimsel analiz, örneğin bir ifadenin ne anlama geldiği ya da yazıldığı tarihte ne anlamda kullanılmış olabileceğiyle ilgili, ifadenin yazıldığı dilin içerisinden olmak kaydıyla, semantik olarak elbette yapılabilir. Ancak bu semantik soruşturma, söz konusu olan siyasal bir metin ve o metinin yazarı siyasî bir figürse ve anlaşılmaya çalışılan metnin/ifadenin siyasî etkilerinin ne olduğuyla ilgili bir bağlam söz konusuysa sadece yardımcı bir işlev olarak önemlidir. Temel belirleyici yine de metnin yazıldığı dönemin siyasal atmosferi ve metnin yazarının siyasal tutumudur. Geras'ın Feuerbach üzerine altıncı tezin ne anlama gelebileceğiyle ilgili üstelik İngilizce çevirisi üzerinden analitik bir dilbilimsel analiz çabası, temel olarak apolitik olmakla, zaten daha baştan zorunlu olarak ifadenin anlatmak istediği şeyi ıskalamak durumundadır. Bu metnin ilerleyen bölümlerinde *Wesen* kavramının Geras tarafından İngilizce çevirisi üzerinden analiz edilmeye çalışılmasının ne tür bir temel yanlış anlaşılmaya neden olabileceği zaten gösterilecektir.[20]

19 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 47.

20 Geras'ın, altıncı tez üzerine kendi kitabının 29 ila 61. sayfaları arasındaki incelemesine bakılabilir. Burada Geras, temel bir hata yaparak *Wesen* kavramının İngilizceye "doğa" olarak da çevrildiğini söyler ve bunu esas alır. *Wesen*, Almancada kesinlikle "doğa" demek değildir.

İnsan doğası tartışmalarının hangi *tarihsel* kesitte yürütüldüğü yine diyalektik bir biçimde göz önünde bulundurulmaksızın, bu tartışmanın neden yürütüldüğü hakkında bir fikre sahip olunabilmesi mümkün olmayacaktır. İnsan doğası tartışmasına Marx'ın kendi çağında Genç-Hegelciler ve Feuerbach'ın dinsel öz anlayışına bir itiraz olarak dâhil olduğunu aklımızda tutalım. Aklımızda tutalım ki, bugün insanın hangi tür bir öze sahip olduğuna dair yürütülen ana akım tartışmaya önce dâhil olma ve hemen hızlıca bu tartışmanın yürütülme biçimini pratik olarak bozma ve değişikliğe uğratma hedefimizi ıskalamamış olalım. Bugün için insan doğası tartışmalarını, tartışmanın ana akım yürütülme tarzına bakmak ve orada yürütülen tartışmayı Marx'tan yardım alarak bozmak üzerinden ele almamız gerekir.

Geras'ta da gördüğümüz gibi, Marx'ta bir insan doğası kavrayışı olduğunu söylemek, modern politika felsefesi geleneğini tam kavrayamamış olmak demektir. Hobbesçu, Lockeçu, Rousseaucu doğa durumu-toplum durumu dikotomisine dayalı kurgunun, Hegel ve Marx'ın eleştirisinden geçtiğinden haberdar olmamak demektir. Tarihsel olmayan ve tarihsel olanı kendisinden hareketle kurabileceğimiz ve eleştirebileceğimiz türde bir doğa kavrayışı, Marx'ı bir kenara bırakalım, Hegel'de bile yoktur. Marx, Genç-Hegelcilere ve Feuerbach'a itiraz ederken, örneğin bir Hobbes'a, Locke'a veya Rousseau'ya itiraz eder gibi itiraz etmez. Onlara "insan doğası yoktur" derdi, Feuerbach'a ise "bu söylediğin, reddettiğin insan doğası anlayışını geri çağırmaktır" demektedir.[21] Altıncı tezde geçen, "Feuerbach, dinsel özü, onun yerine insansal özü geçirmek suretiyle ortadan kaldırıyor" ifadesinde gördüğümüz gibi Feuerbach aslında insanın, kendisini, kendisinden hareketle kurduğu bir "dinsel öz" anlayışından kurtulmaya çalışmaktadır. Ancak Marx'a göre bunu yapmaya çalışırken materyalist olan Feuerbach, tarihsel ve diyalektik bakamadığında, bir şekilde insana ait bir soyut doğa varsaymak durumunda kalır:

> Feuerbach, mevcut yaşam koşullarına hiçbir eleştiri yöneltmez. Bu yüzden de duyusal dünyayı onu meydana getiren bireylerin canlı duyusal faaliyetinin toplamı olarak kavramayı asla başaramaz [...] Feuerbach, materyalist olduğu zaman gündemine tarih girmez, gündemine tarih girdiği zaman da materyalist değildir. Feuerbach'ta tarih ve materyalizm tamamen birbirinden ayrılır.[22]

21 Norman Geras gerçi kendi çalışmasında Marx'ın kimi insan doğası anlayışlarına karşı çıktığını kabul ettiğini ve bunları kendisinin de kabul etmediğini belirttiği yerlerde, insan doğasına dair toplum sözleşmecilerinin perspektifini benimsemediğini vurgular. Ancak benim buradaki iddiam, herhangi bir biçimde doğa görüşünü kabul etmenin, hangi doğa görüşlerini red, hangilerini kabul etmek üzerine yürütülecek bir tartışmada tutarlı kalmayı sağlayacak bir zemin teşkil edemeyeceğidir.

22 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 51.

Bizim bugün insan doğası tartışmalarını, tarihte bu tartışmanın yürütüldüğü her dönem, bu tartışmanın, o döneme ait bir siyasal çatışmanın ürünü olduğunu ıskalayarak salt metafizik düzlemde yürütmeye çalışmamız, elbette kaçınılmaz bir sessizlik içinde soğrulan tartışmalar olarak kalmak zorundadır. Marx'ın insan doğası tartışmalarına kendisini dâhil etmesi, antropolojik bir bilimsel tespit hevesinden değil, dönemin liberal doğal hakçı siyasal iklimiyle siyasal bir mücadeleyle ilgilidir. Bugün de insan doğası tartışmalarının, postmodernizmle birlikte kültürel ve gelip geçici olma anlamında tarihsiciliğin egemenliğine politik bir cevap olma iddiasında olması gerekir. O zaman gerek doğalcı gerekse kültürelci cephelerin tartışmalarına, Marksistler dâhil olduğunda gördüğümüz türden hiçbir zaman hesabı verilmemiş "insan doğası yoktur ama postmodern anlamda değil" ya da "insan doğası vardır ama liberal doğal hakçı anlamda değil" gibi tek cümleyle geçiştirmelerin de farkındalığıyla yaklaşmak elzemdir. Bugün teorik tartışmalarda koltuğu bir hayli sallanmakta olan doğal hakçı perspektifin, pratik pozitif hukukta sorgusuz sualsiz geçerliymiş gibi sürdürülmesi birinci, pratik pozitif hukukta sorgusuz sualsiz geçerliymiş gibi sürdürülen doğal hakçı perspektifin teorik tartışmalarda koltuğunu kaptırdığı postmodern kültürel görecilik ikinci olmak üzere bu siyasal rakipleri incitmeden, ama bu tartışmaya dâhil olunduğu sanrısıyla hiçbir muhatap bulunamayacaktır.

Feuerbach Üzerine 6. ve 11. "Thesei"ler ya da İnsanın Doğadan Kopadurması

İnsanın tarihine bakıldığında *physei*nin giderek *thesei*ye dönüştüğü görülmektedir.[23] İnsan doğası tartışmalarında dikotomiyi *physis-nomos* olarak ele almak, insanın tarihsel olarak içinden çıktığı doğayı sürekli ve giderek daha fazla olmak üzere kendileştirmesi, kendinin kılması ve bu anlamda *physei*nin eriyerek yerini *thesei*ye bıraktığını tespit etmeyi ıskalama riski taşımaktadır. *Nomos*, *physis* içinde insanın *physis*ten devşirdiği ilkelerden elde ettiği insanî yasaları imlerken, bu yasaların hep kendisini *physis*in karşıtlığı üzerinden tanımlaması sürecini giderek görünmez kılmaya hizmet eder. İnsanın tüm tarihsel süreç boyunca doğal olanı sürekli ve giderek yok etme ve onu *thesei* olanla yer değiştirme sürecini gözden kaçırmasını sağlayan budur. Tarih boyunca hem insanî deneyimin birikimindeki artış hem de doğal olanın giderek küçülmesi, yine de insanın ta-

23 *Thesei* burada Almancadaki *Umwelt* (Çevre) sözcüğünün karşılığıdır. İnsan, kendisini doğadan (*Natur*) ayrı olarak inşa etmeye ya da ona yabancılaşarak inşa etmeye başladığı yerde, artık doğa (*Natur*) ile değil *Umwelt* ile diyalektik bir ilişki içerisinde kendini toplumsal ve tarihsel bir canlı olarak inşa etmeye başlar. Bu andan itibaren doğa (*Natur*), insanın tanımadığı, ama kendisiyle doğanın ilişkisinin dolayımıyla ortaya çıkan *Umwelt* ile ilişkisi dolayımıyla bilebildiği dış dünyaya ilişkin bu dolayımı geri sarmayla oluşturmaya çalıştığı bir soyutlamadır.

rih boyunca düşünce geleneği içerisinde doğal olana dair atıflarının da giderek azalması sonucunu beraberinde getirir. Antik Yunan'dan bu yana insan doğasına ait olan nitelikler giderek hep azalır. Bunun nedeni, yukarıda belirtildiği gibi *thesei*nin kendi alanını giderek büyütmesidir. Bu şekilde ele alındığında, doğalın toplumsalı değiştirdiği ya da belirlediği kadar toplumsalın da "doğal"ı değiştirdiği ya da belirlediği şeklindeki tezlerin doğru olmadığı da söylenmek durumundadır. Bu kavrayış, iki alanın birden, belli bir ilişki içerisinde, olduğu gibi devam ettiğini iddia ediyor görünmektedir. Hâlbuki doğal olan, mutlak olarak ortadan kalksa bile toplumsal olanı ilk ortaya çıkartan olma anlamında toplumsal olanı hep belirlemiş olarak kalacakken ve doğal olan mutlak olarak ortadan kalkacağı tarihsel âna kadar toplumsal olanı giderek daha az olsa bile değiştirecekken, toplumsal olan doğal olanı onu giderek kendisine dönüştürme şeklinde, giderek yok etme anlamında ancak belirler ve değiştirir denebilir. Ancak dikkatlerden kaçmaması gereken en önemli nokta, insanın *physei* olanı *thesei* olana dönüştürme sürecinin *physei* içerisinde başlamadığıdır. İnsan ilk *thesei* (ya da burada *nomos* demekte bu bağlamda hiç sakınca yoktur) ya da *nomos*unu ortaya koyduğu anda, doğal olanı hep bu *nomos*un ve giderek *thesei* hâline gelen anlamında *nomoi* içerisinden anlamaya çalışmıştır. *Thesei*, *physei*nin olumsuzlanması olarak ortaya çıkar, *thesei* içerisinden *physei*yi diyalektik bir biçimde anlama çabası, olumsuzlamanın olumsuzlanmasıdır. *Thesei*, insanın tarihi boyunca kendini, toplumunu, doğasını, evrenini anlamak için icat ettiği kavramların inşa edildiği ve en önemlisi inşa edilebildiği alandır. İnsanın doğal olandan çıkışının hem bedeli hem de ödülü kendisini (doğal olmayan olarak) tanımaya dönük girişimidir. O hâlde bütün bunlardan sonra, insan doğası kavramının içeriğini doldurma çabasının muhafazakâr, karşı-devrimci bir entelektüel çaba olduğu çok açıktır. Marksist insan doğası anlayışının yalnızca altıncı tezden değil, aynı zamanda on birinci tezden hareketle kavranabileceğini söylememizin nedeni budur. Marx'ın, on birinci tezini, altıncı tezde geçen "insanın özü, içinde yaşadığı toplumsal ilişkilerin toplamıdır" ifadesi üzerinden yeniden inşa edersek, "filozoflar bugüne kadar toplumsal ilişkilerin toplamı anlamına gelen insan varlığını değişik biçimlerde yorumladılar, asıl olan onu değiştirmektir" şeklinde yeniden ifade edersek, bu yazının önerisi daha açık ve anlaşılır olur. İçinde yaşadığımız toplumsal ilişkilerin toplamı giderek daha büyük bir toplamdır; ve bu, *thesei*nin kendi alanını giderek daha fazla genişletmesi derken kastettiğimiz şeydir. *Feuerbach üzerine on bir thesei*nin, *thesei*nin kendi alanını genişletme sürecinde ne kadar büyük bir sıçrama olduğunu görmek çok zor değil, aslolan o *thesei*lerden on birincisini hayata geçirmektir; ve bu, insanın tarihsel macerasında görülmemiş büyüklükte bir *thesei*nin kendi alanını genişletme gösterisi olacaktır. Marx'ın komünist toplumu ima ederek, *1844 Elyazmaları*'nda dile getirdiği komünist toplumun "insanla doğanın tamamına

ermiş bütünleşmiş-varlık olma hâli ve doğanın gerçek *dirilişi*"[24] olduğu yolundaki ifadesi de böyle anlaşılmalıdır.

İnsanın toplumsal bir varlık olduğunu söylemek, toplumsalın aynı zamanda doğalın içerisinde kapsanması anlamında, insanın zaten doğal bir varlık da olduğunu söylemek değildir.[25] İnsanın toplumsal bir varlık olduğunu söylemek, insanın, kendisi için doğal bir varlık olduğunu söyleyebilmesi için bile bir toplumsalın önkoşul olduğunu söylemek, dolayısıyla tüm diğer insanî etkinlikleri bir an için *söyleyebilme kabiliyeti* içerisinde soyutlama yaparak topladığımızı farz ederek, insanın söyleyebilmesi için toplumsal olmasının ön şart olduğunu söylemektir.[26] O hâlde insanın toplumsal bir varlık olduğunu söylemek, insanın giderek daha fazla toplumsal giderek daha az doğal bir varlık olduğunu söylemektir. Bu noktaya aşağıda tekrar değineceğiz.

Marx'ın, Feuerbach üzerine altıncı tezde[27] kullandığı *Wesen* kavramı, kasıtlı olarak *Natur*dan (doğa) farklı kullandığı bir kavramdır. *Natur*, yukarıdaki ifadede de geçtiği gibi, her bir tikel bireyde içerilen bir soyutlama anlamında kullanı-

24 Aktaran Manfred Frank, *Der Unendliche Mangel am Sein*, Wilhelm Fink Verlag, Münih, 1992, s. 338.

25 Gülenç ve Kulak'ın *Marx ve Sonrası* isimli çalışmalarının "insan doğası" meselesini ele aldıkları bölümünde, Marx'a göre insanın ve toplumun zaten doğanın içerisinde kapsanmasından dolayı insanın bir doğa varlığı olarak ele alınabileceği iddia edilmektedir. Buna ilişkin referanslar olarak kullanılan *1844 Elyazmaları*'ndaki "insan doğanın bir parçasıdır" ifadesi, daha ifadenin geçtiği aynı paragrafta, ilk akla geldiği gibi anlaşılmaması gerektiğini gösterir. Orada Marx, doğanın, insanın organik bedeni olduğunu söylediği gibi, insanın fiziksel ve manevi hayatının doğaya bağlı olmasının, sadece doğanın insana bağlı olduğu anlamına geldiğini de söyler. Dolayısıyla ifadenin geçtiği metnin bütünlüğü içerisinden bakınca, insanın (zaten doğayla ilişkiye geçebilen bir varlık olarak) doğal bir varlık olarak kabul edilemeyeceği görülür (Karl Marx, *1844 Elyazmaları*, çev. Murat Belge, Birikim Yay., İstanbul, 2013, s. 80). Diğer bir referans olarak, *Grundrisse*'den yapılan alıntıda geçen, "İnsan ve toplum tarihi, daima bir doğa tarihi eşliğinde düşünülmelidir"in ise bu iddiaya gerekçe olabilecek bir kanıt teşkil etmediği çok açıktır. İnsanın tarihinin, bir doğa tarihi eşliğinde ele alınması gerekliliği, onun zorunlu olarak doğa tarafından kapsanan bir şey olduğunu göstermez. Marx, *Alman İdeolojisi*'yle birlikte artık doğanın olumsuzlanması olarak kendini tarih sahnesine çıkartan insanı anlatmaya başlar. Diyalektik bir perspektiften insan, ne kartezyen anlamda ontolojik olarak doğanın dışında, ne de onun bir *Gattungswesen* (türsel-varlık) olma yönü göz ardı edilerek varılan bir sonuç olarak, tamamen doğa tarafından kapsanacak biçimde doğanın içindedir. İnsan, tarih boyunca insandan bahsettiği her yerde, onun doğadan (devam eden) kopuş sürecinden bahsediyordur, doğadan kopmadığını iddia ettiği her yerde ise artık insandan değil, insan kılıklı biyolojik hayvandan bahsediyordur.

26 Buradaki tüm diğer insanî etkinliklerin *söyleyebilme kabiliyeti içerisinde toplanması* soyutlamasının, Lacancı *parletre* anlayışıyla herhangi bir bağlantısı, Lacan'ın teorisine herhangi bir göndermesi yoktur. Söyleyebilme kabiliyeti, metnin başka kısımlarında da açıklandığı gibi, salt bir soyutlama kategorisi olarak kullanılır, ontolojik bir değeri yoktur.

27 Ama insanî öz, tek tek bireylerde bulunan bir soyutlama değildir. Aslında o, toplumsal ilişkilerin toplamıdır.

lır. Ancak *Wesen* kavramı, Marx tarafından bilinçli olarak *Natur*dan ayrı ve *Varlık* anlamında kullanılmıştır.[28] *Wesen* kavramı Almancada yaygın olarak insanın bedensel olmayan ve bu anlamda doğal (*Natur*) olmayan kısmı anlamında kullanılır. Tartışma *Wesen* kavramının doğa (*Natur*) anlamında kullanılabilip kullanılamayacağı ile ilgili değil, *Wesen*ın, *Natur* ile ilişkisinin ne olabileceğiyle ilgilidir:

> İnsan doğası (*die menschliche Natur*) ile insan varlığını (*das menschliche Wesen*) birbirinden ayırmak istediğimizde sorunu çözmek için bakmamız gereken yer ikisi arasındaki ilişkidir. İnsan varlığı, insan doğasının bir parçası mıdır? Öncelikle (felsefe tarihine damga vurmuş) olumsuz cevaba, yani insan varlığının, insan doğasının bir parçası olmadığını söyleyen cevaba bakalım [...] Karşıt görüşe göre ise insan varlığı, insan doğasının bir parçası olarak ya da her ikisi birden bir birliğin (*Einheit*) kısımları olarak görülmelidir.[29]

O hâlde yukarıdaki cümle "insanın özü (ya da aynı anlamda anlaşılan doğası), toplumsal ilişkilerin toplamıdır" olarak değil, "insan varlığı, toplumsal ilişkilerin toplamıdır" olarak anlaşılmalıdır. Bu şekilde anlaşılmak, analitik düşünceyi düştüğü tuzaklardan kurtarır mı, bilemeyiz; ama analitik düşüncenin kurduğu tuzaklara yakalanmamızı engeller. Norman Geras'ın, *Marx ve İnsan Doğası: Bir Efsanenin Reddi* çalışmasında, Marx'ın bir insan doğası anlayışı olduğu yönündeki neredeyse tüm argümantasyonunu üzerine bina ettiği altıncı tezde geçen *Wesen* kavramı, *Varlık* olarak anlaşıldığında, Geras'ın tüm iddiası böylece çökmüş olur. Geçerken belirtmek gerekirse, Geras'ın, Marx'ın yalnızca Feuerbach üzerine altıncı tezde değil, daha sonraki eserlerinde de insan doğası anlayışı olduğu yönündeki iddiaları önünde sonunda altıncı tezdeki bu ifadenin şımarttığı iddialardır.

Burada, belki de ilk kez, bu tezin farklı bir yerini ön plâna çıkarmaya çalışarak diyoruz ki, Marx, insanın varlığının onun *toplumsal ilişkileri* olduğunu söylemek yerine *toplumsal ilişkilerinin toplamı* ifadesini kullanır.[30] Buradaki top-

28 Marx'ta yine insan doğası tartışması bağlamında anahtar mefhumlardan biri olan *Gattungswesen*, bu kez doğru olarak "türsel-varlık" olarak çevriliyor ve öyle anlaşılıyor. *Gattungswesen*daki *Wesen* ile bu tezde kullanılan *Wesen* aynı *Wesen*dır ve soyut, tüm insanlarda ortak olan tarih dışı bir "Doğa" kavrayışına değil, insanın diğer canlılardan farklı olarak bir bilinç varlığı olmasına ve onun içerimlerine gönderme yapar.

29 Kurt Bayertz, *Die meschliche Natur und ihr Wert*, s. 5.

30 Geoerges Labica'nın harika çalışması *Karl Marx: les «Thèses sur Feuerbach»*, Presses universitaires de France, Paris, 1987 (Almanca çevirisi: *Karl Marx: Thesen über Feuerbach*, Argument, Hamburg, 1998), Feuerbach üzerine tezleri detaylı bir biçimde inceler. Labica, burada, Marx'ın altıncı tezinde geçen "toplam"ı (Fr. *ensemble*) ifadesinin bilinçli bir şekilde Almancadaki karşılığı olan *Ganz* sözcüğünün yerine kullanıldığını belirtir ve bu tezdeki bu ifade

lam, kümülatif olanı imleyen bir ifadedir; ve yukarıda belirttiğimiz gibi, Marx'ın aslında toplumsal ilişkilerin insanda doğal olanı sürekli dönüşüme uğratarak kendisi kıldığını, bunun tarih boyunca devam eden bir süreç olduğunu söylemek istediğini göstermektedir. Marx'ın *Alman İdeolojisi*'nde, insanın toplumsal birikiminden sürekli Almancadaki *summe* sözcüğü ile bahsetmesi bunu zaten doğrular niteliktedir.[31]

Marx'ın, Feuerbach üzerine altıncı tezinde geçen, "insan özü, tek tek her bireyin doğasında bulunan bir soyutlama değildir. Bu öz aslında, toplumsal ilişkiler bütünüdür"[32] ifadesi, "insanın birtakım ortak niteliklerinin olması ancak onun tarihselliği ile anlam kazanır"[33] demek değildir. Bu ifade düpedüz, insanda tek tek bireyler olarak ontolojik olarak var olduğunu iddia ettiğiniz türde soyutlamalar (*abstraktum*) olmadığı, insan varlığının, onun toplumsal ilişkilerinin toplamına bakılarak anlaşılabileceği anlamına gelir. Zaten daha sonraki tüm çalışmalarıyla bütünlük içerisinde baktığımızda, altıncı tezde geçen *menschliche* (insanî) ifadesinin Marx'ta *gesellschaftliche* (toplumsal/sosyal) ifadesinden farklı bir anlamda kullanılmadığı görülür. *Marx için, toplumsal olan (gesellschaftlich) ile insanî olan (menschlich) neredeyse eşanlamlıdır.*[34]

Örneğin, "insan, emek gücünü satarak da yaşamını yeniden üretir" demek, bunun tüm insanların diğer etkinliklerinin yanı sıra doğaları gereği yaptığı bir şey olduğunu ya da emek gücünü satarak yaşamanın, tüm insan bireylerinde içerilen bir soyutlama olduğunu göstermez. "İnsanın bu tarz toplumsal etkinlikleri de vardır" anlamına gelir. "İşçi, emek gücünü satarak yaşamını sürdüren insandır" cümlesiyse, tek tek tüm işçi bireylerin bu toplumsal etkinliğin bir parçası olduğunu ya da emek gücünü satarak yaşamını sürdürmenin her bir tekil işçide bir soyutlama olarak var olduğunu gösterir; ama yine işçilerin doğası gereği emek güçlerini satarak yaşamlarını sürdüren insanlar olduğunu göstermez; çünkü hem işçi hem de emek gücünü satarak geçimini sağlamak tarihsel, toplumsal olgulardır ve bu anlamda geçicidirler. Bu örnekte nasıl ki, "işçinin doğası elbette emek gücünü satarak yaşamını

üzerine kimi tespitlerde bulunur (Almanca baskının 75, 77, 81, 83, 84, 98, 102, 133 ve 134. sayfalarına bakılabilir). Ancak Labica'nın bu ifadeyle ilgili olarak söylediklerinin, bizim yukarıdaki iddiamızla alâkası yoktur.

31 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, ss. 37-51.

32 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Feuerbach Üzerine Tezler, Felsefe Metinleri*, çev. Ahmet Kardam, Sol Yay., Ankara, 1999, s. 59'dan aktaran: Kurtul Gülenç ve Önder Kulak, *Marx ve Sonrası*, İthaki Yay., İstanbul, 2017, s. 115.

33 *A.g.e.*, s. 115.

34 Milan Kangrga, *Alfred Schmidt: Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, 2018, s. 3, url: http://www.praxisphilosophie.de/schmidt_naturbegriff_kangrga_kritik.pdf.

üretmektir, ama tarihsel süreç boyunca toplumsal ilişkiler ve üretim ilişkileri içerisinde bu doğa değişir" diyemeyeceksek, insanın da tüm tarihsel süreç boyunca şu âna kadar gerçekleştirdiği, tüm insan bireylerinde hâlen mevcut olan kimi eylem ve niteliklerin de insanın tarih boyunca gerçi değişen ama onun doğasına ait nitelikler ve eylemler olduğunu söyleyemeyiz. İnsanın değişen, belirli koşullarda ve belli açılardan bir doğası olduğundan söz etmek, onun aslında anlaşılan anlamda bir doğasının olmadığını söylemek demektir. İnsan, diyalektiğin bir şeyin hem kendisi hem de kendisi olmayan olmadığı ama kendisinin, kendisinin karşıtıyla birlikte var olduğunu söylediği anlamda ya tarihsel ve toplumsal ya da doğaldır. Kavramları devrimcileştirme çabası, devrimcileştirilemez kavramları devrimcileştirme sürecinden temizleme çabasıyla koşut yürütülmek zorundadır. Aksi takdirde, belirttiğimiz gibi, analitik zihinlerimizin sonsuza kadar cevaplayamayacağı sorularla meşgul olması sonucuyla karşı karşıya kalırız.

İnsan tarihsel ve toplumsal olarak, tarihsel ve toplumsal olanın karşıtı olan doğalı, giderek tarihsel ve toplumsal (*thesei*) olana dönüştüren bir canlıdır. *İnsan için esas olan kendi doğasına müdahale etmektir*.[35] Öyleyse insan, tarihsel ve toplumsaldır. Tarihsel ve toplumsal insanın tüm tarihsel süreç içerisinde var olan ve hâlen sürdürdüğü kimi nitelikleri ve davranışları olduğunu söyleyebilir, bu anlamda soyutlamalar yapabiliriz ve hatta bilim yapmak için yapmalıyız da. Ancak emek gücünü satarak yaşamını sürdüren işçi örneğinde olduğu gibi, bu soyutlamaya doğallık atfetmek, soyutlama yapmanın kendisini de gereksiz kılan ve anlamsızlaştıran büyük bir hatadır. Bu kavramlar üzerinden de şöyle ifade edilebilir ki, insan, doğası olan bir varlık olsaydı, soyutlama yapmak gibi bir epistemolojik uğraşa matuf ve malik olamazdı. Soyutlama yapabilmenin, bilim yapabilmenin ön şartı, insanın tarihsel ve toplumsal bir canlı olmasıdır. Bilim yapmak değişenin içinde değişmeyeni bulup çıkarmaya çalışmak değil, değişimin yasalarını bulup ortaya çıkarmaktır. "İnsanın elbette bir doğası olması gerekir, yoksa bilim yapamazdık" türünden telaşlı cahillikler, bilim yapmanın analitik bir dünyayı analitik olarak inceleme olduğunu düşünen analitik zihinlerin bir zaafıdır ve devrimci ve diyalektik zihinler için kavramları devrimcileştirme görevi açısından öncelikli bir şekilde aşılması gerekir.

Bir soyutlama kategorisi olarak *insan* kavramı, içerisine kavramın genelliğinden dolayı en çok kavrayış ve anlayışın doldurulduğu ama tam da yine genelliğinden dolayı sığası en dar olan kavramlardan biridir. Bir kavramın, kavram

35 "Es ist dem Menschen wesentlich, in seine Natur einzugreifen." Kurt Bayertz'in makalesindeki bu cümlede geçen, bizim "esas olan" olarak çevirdiğimiz *wesentlich* ifadesi, *Wesen* ile aynı kökten gelen bir ifadedir. Burada görüldüğü gibi bir kelime oyunu vardır. İnsanın *Wesen*i, *Natur*unu değiştiren, dönüştürendir.
Kurt Bayertz, *Die meschliche Natur und ihr Wert*, s. 6.

ne kadar tarihselse o kadar az doğaya sahip, ne kadar az tarihselse o kadar çok doğaya sahip olduğu düşünülür. Bu elbette bir yanılsamadır.

Köle kavramının tarihin belli bir anında toplumsal ilişkiler bütünü içerisinde ortaya çıkıp daha sonra ortadan kalkan bir toplumsal kuruma ait bir soyutlama kategorisi olması, köleliğin hâlihazırda mevcut olduğu tarihsel dönemlerde kendisine ait doğallaştırma söylemlerinin başka tarihsel dönemlerde yerle bir edilmiş olması, kölenin doğası tartışmalarının kendisini de tıpkı köle, kölenin doğası gibi tarihin çöplüğüne göndermiştir. Çöplüğe bakalım:

> "Now, gentlemen" [Şimdi, beyler] dedi yüksek sesli alkışlar arasında, "zenciyi bu kölelik durumuna sokan doğadır. Kuvvetlidir ve çalışma gücüne sahiptir; ama bu gücü yaratan doğa, yönetme zekâsını da çalışma isteğini de ondan esirgemiştir." (Alkış.) "İkisi de ondan esirgendi. Ve onu çalışma iradesinden yoksun bırakan doğa, bu iradeyi dayatması ve hem kendisi hem de onu yöneten efendi için yararlı bir şekilde yaşayabildiği bir ortamda yararlı bir hizmetçi olmasını sağlaması için ona bir efendi verdi. İddia ediyorum ki, zenciyi doğanın onu yerleştirdiği durumda bırakmak, onu yönetmesi için ona bir efendi vermek adaletsizlik değildir ve bunun karşılığında onu çalışmaya zorlamak ve onu yönetmek ve onu kendisi ve toplum için yararlı kılmak için kullandığı emek ve yetenek karşılığında efendisine adil bir karşılık ödemek zenciyi herhangi bir hakkından yoksun bırakmak anlamına gelmez."[36]

İşçi kavramı için ve giderek insan kavramı için de aynı tarihsel akıbet söz konusudur.

Sonuç Önermesi

İnsan doğası tartışması kalan her şey gibi tarihseldir. Bunun en büyük kanıtı tüm bilim tarihi ve felsefe tarihi kitaplarıdır.

Kaynakça

Althusser, Louis, *Gelecek Uzun Sürer*, çev. İsmet Birkan, Can Yay., İstanbul, 1996.

Bayertz, Kurt, *Die meschliche Natur und ihr Wert*, 2018, url: https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/kfnormenbegruendung/intern/publikationen/bayertz/16_bayertz_-_menschliche_natur.pdf

Bomfim, Luciano Sérgio Ventin, *Die individulle Dimension des marxschen Konzepts von*

36 New-York Daily Tribune, 20 Aralık, 1859'dan aktaran Karl Marx, *Kapital*, Cilt 3, çev. Mehmet Selik ve Erkin Özalp, Yordam Yay., İstanbul, 2015, s. 386.

Freiheit, 2018, url: http://www.marx-gesellschaft.de/Texte/1201_Bomfin_Marx_Konzept_ Freiheit_ tentantiva.pdf

Eagleton, Terry, *Kültür Yorumları*, çev. Özge Çelik, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2005.

Frank, Manfred, *Der Unendliche Mangel am Sein*, Wilhelm Fink Verlag, Münih, 1992.

Geras, Norman, *Marx ve İnsan Doğası*, çev. İsmet Akça ve Görkem Doğan, Birikim Yay., İstanbul, 2002.

Gülenç, Kurtul ve Kulak, Önder, *Marx ve Sonrası*, İthaki Yay., İstanbul, 2017.

Kangrga, Milan, *Alfred Schmidt: Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, 2018, Url: http://www.praxisphilosophie.de/schmidt_naturbegriff_kangrga_kritik.pdf

Labica, Georges, *Karl Marx: Thesen Über Feuerbach*, Argument Verlag, Sonderband Neue Folge 243, Hamburg, 1998.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Alman İdeolojisi*, çev. Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez, Evrensel Basım Yay., İstanbul, 2013.

Marx, Karl, *1844 El Yazmaları*, çev. Murat Belge, Birikim Yay., İstanbul, 2013

Marx, Karl, *Kapital*, Cilt 3, çev. Mehmet Selik ve Erkin Özalp, Yordam Yay., İstanbul, 2015.

Marx, Karl, *Thesen über Feuerbach*, 2018, url: https://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1845/thesen/thesfeue-or.htm

Marx, Karl, "Thesen über Feurbach", *Marx-Engels Werke*, Band 3, Dietz Verlag, Berlin, 1969.

Sahlins, Marshall, *Batı'nın İnsan Doğası Yanılsaması*, çev. Zeynep Demirsü ve Emine Ayhan, Bgst Yay., İstanbul, 2012.

SİYAVEŞ AZERİ

"Erekler Krallığı" ve Özgürlüksüzlük Durumu: Ahlâk Metafiziğinin Olanaksızlığı Üzerine

Giriş

"Kapitalizmin kalbinde bir boşluk var."[1] Kapitalist toplumsal (üretim) ilişkilerinin ayırıcı özelliği bütünüyle içerikten yoksun bırakılması, arı biçimselliğin –boş bir dünyasını kurmasıdır– değer-biçiminin kullanım değerini değilleyip tahakküm altına alması, onu kendisinin bir uğrağına dönüştürmesi, kullanım değerinin değerin basit bir taşıyıcısına [*träger*] dönüşmesidir.[2] Gerçekleşmiş değer kullanışlı şeyin maddîliğinin olumsuzlanması, belirlenimli bir hiçlik olarak sermaye hayaletinin bir kişileşmesi olarak yeniden canlandırılmasıdır.

Değer tarafından olumsuzlanan kapitalist toplumun bütün öğeleri karşıtların birliği –kullanım değeri ile değişim değeri– olarak metanın ikili varoluşunu anımsatan ikili bir biçime bürünür.

Meta Üretimi

Marx'a göre meta, kapitalist toplumda servetin var olma biçimidir. Bir kategori olarak meta sıradan kullanışlı bir şeyden farklıdır, zira şeyin kullanışlılığı tarafından değil, değişim değeri veya değer tarafından belirlenir. Değer, değer

1 Christopher J. Arthur, *The New Dialectic and Marx's Capital*, Brill, Leiden ve Boston, 2004, s. 153.

2 Karl Marx, *Kapital: Politik Ekonominin Eleştirisi*, Cilt 1, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, Yordam Yay., İstanbul, 2011, s. 50.

taşıyıcısı olarak belirli bir metanın üretimi için toplumsal olarak gerekli ortalama emek zamanı tarafından belirlenir. "Bunlar [metalar] artık birbirlerinden ayırt edilemez olur; hepsi eşit insan emeğine, soyut insan emeğine indirgenir... Bunlar, hepsinde ortak olan bu toplumsal [t]özün kristalleri olarak değerlerdir (meta değerleridir) [*Warenwerte*]."[3]

Bir toplumsal töz olarak değer "ideal" özgüllüğe sahip maddî bir ilişkidir. Dahası, değer kullanım değerine indirgenemez. Değerin tözü emek değil, emeğin soyut zamanın tahakkümünün altına girmesini imleyen, tarihsel olarak özgül bir biçim olan "soyut emek"tir. Emek toplumsal bir töz olduğundan, toplumsal üretim ilişkilerinden bağımsız bir değerin ortaya çıkması söz konusu olamaz. Bunun sonucunda kapitalist emeğin ikili özgüllüğü ortaya çıkar: Kullanışlı nesneler üreten somut emek; değer üreten ve yalnızca nicel olarak hesaba katılan soyut emek.

Kapitalizmde değer üretimi mantığını müteakip eşitliğe doğru bir eğilimden söz edilebilir. Sermaye bir eşitleyicidir; sermayenin bu özgüllüğü herhangi bir emek türünün yalın ortalama insan emeğine çözümlenebilmesinde de gözlemlenebilir. "Bir meta, en karmaşık emeğin ürünü olabilir. Ne var ki, onun *değeri*, bu metayı basit emeğin ürününe eşitler ve dolayısıyla basit emeğin belli bir miktarını temsil eder."[4] Karmaşık emek bir metayı daha kısa bir sürede üreten, böylece daha az bir niceliğinin yalın (basit) emeğin daha büyük bir niceliğine tekabül etmesini sağlayan, daha nitelikli emektir. Her ne kadar emeğin karmaşıklaşmasına doğru bir eğilim söz konusuysa da, bu daha karmaşık emek yalın emeğe çözümlenebilmelidir. Böyle bir çözümlenebilirlik ve özdeşleşebilirlik, türdeş emeğin niceliklerinin basitçe bir araya gelmesi olan bizzat değer tarafından belirlenir.[5]

Soyut emek meta üreten emektir: Bu emek yalnızca değer değil, artı-değeri de üreten ücretli emektir. Artı-değer zorunlu olarak para biçimine bürünür; bu yüzden meta-üretimi toplumunun ereği para elde etmektir. Bundan dolayı insan emeğinin somut ereği bu toplumsal erekle ilgisini yitirir; önemli olan biricik şey kâr elde etmek olur. Sermaye açısından bakıldığında, bu ilgisizlik sermayenin herhangi bir toplumsal ereğe ilgisizliği biçiminde görünür; bu durum da liberallere göre bireysel özgürlükleri teminat altına alır. Oysa işin aslında sermaye somut emeğe ilgisizdir; öteki üretim tarzlarıyla karşılaştırıldığında sermaye evrensel ve gerçekten toplumsal olan bir erek tanımlar ve bütün toplumu buna ulaşmak üzere seferber eder. Bu erek sermayenin değerlenmesidir.

3 *A.g.e.*, s. 52.

4 *A.g.e.*, ss. 57-8.

5 *A.g.e.*, s. 58.

Değer [kavramı] olmaksızın metadan, sermaye olmadan da değerden söz edilemez: Değer öz-değerlenme sonsuz çevrimidir. Sermayenin öz-değerlenmesi yalnızca canlının ölünün tahakkümü altına girmesiyle, başka bir deyişle birikmiş ölü-emek olarak sermayenin bir vampir gibi canlı emeğin kanını emmesiyle olanaklıdır. Değerin varlığı sermayeye, sermayenin varlığıysa sürekli artı-değer sömürüsüne bağlıdır, öyle ki "ücretli işçilerin sömürüsü burjuva [iletişimsel] adaletin koşuluna dönüşür."[6]

Paranın sermayeye dönüşümü ve sermayenin değerlenmesi sürecinin önkoşulları ve sonuçlarından biri emek gücünün metalaşmasıdır.[7] Para, kendinde, sermaye değildir. Salt para olarak gereksinimleri karşılama ereğine yarayan bir mübadele aracıdır. Ne var ki para sermaye değerlenme sürecinin zorunlu başlangıç noktasıdır: P-S-Ü-S'-P' (burada "P" parayı, "S" sermayeyi, "Ü" ürünü, "S'" ve "P'" ise sermaye ile para ve artığın toplamını imler). Bu sürecin sonunda para olarak P' kapitalist üretim sürecinin önkoşulu olarak değil, sonucu olarak ortaya çıkar; böylece para bağımsız bir varlık olarak sermayenin gerçekleşmesinin (edimselleşmesinin) zorunlu biçimine dönüşür. Bağımsız bir varlık olarak sermayenin gerçekleşmesinin zorunlu biçimi olarak para bizzat paranın olumsuzlanmasıdır; bu anlamda bizzat paranın olumsuzlanması sermayenin para-biçiminde gerçekleşmesinin dolayımıdır. Sermaye para ile bir bütün olarak sermayenin değerlenme sürecinin ayrım içinde birliğidir.[8] Bir toplumsal üretim ilişkisi olarak sermayenin gerçekleşmesi için para bir kavram olarak Sermayenin altına girmelidir.

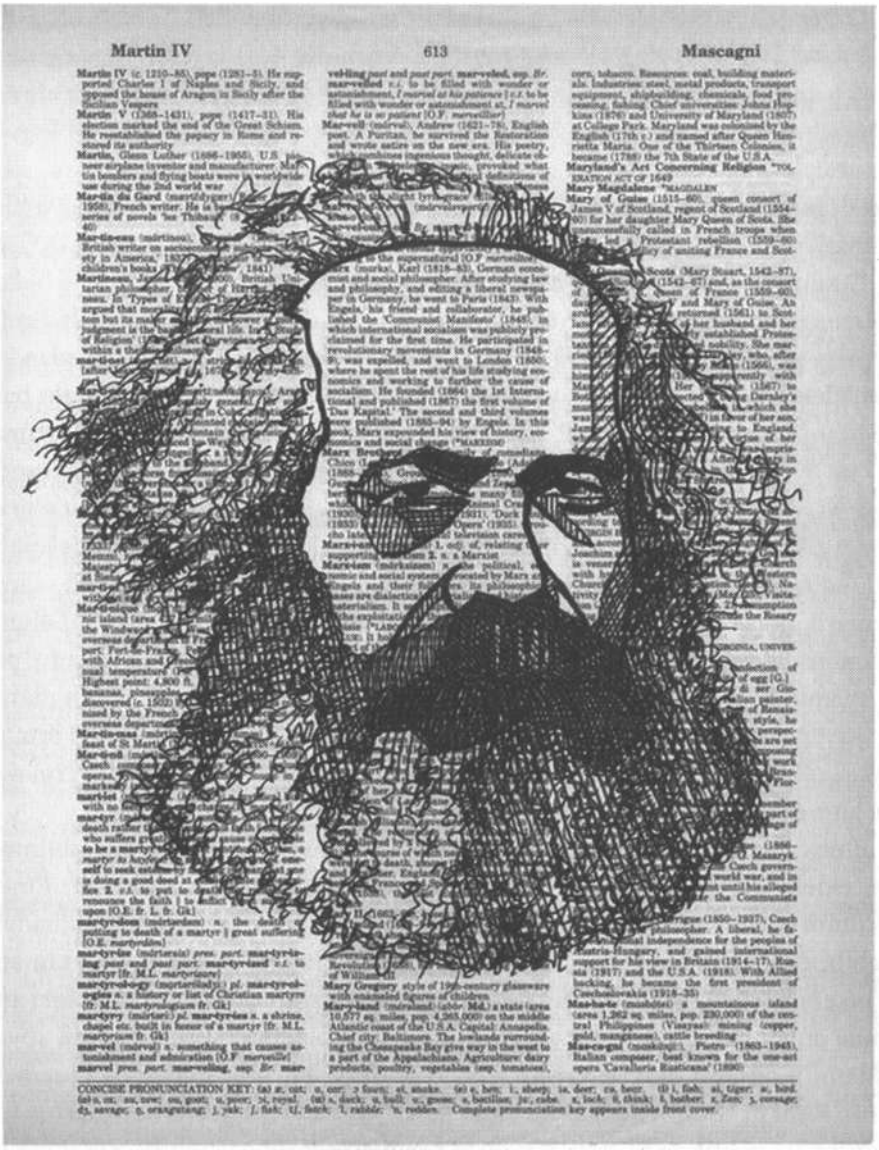
Emek gücü sahibinin "dostumuz para sahibi" ile pazarda karşılaşabilmesi için emek "özgür" olmalıdır. Burada "özgür" ikili anlamda kullanılır: Emek gücünün sahibi metasını pazarda sermayeleşen parayla özgürce mübadele edebilmek için bu özgül metasının özgür sahibi olmalıdır. Ancak aynı zamanda bu emek gücü sahibi üretim araçlarından da özgür olmalıdır. Bu ikinci anlamda emek gücü sahibi çalışma zorunluluğu dolayımıyla sermayenin soyut şiddetinin nesnesi olur ve yalnızca bir *erek* değil, bir *araç* olarak da muamele görür. Kant'ın "bütün akılsal varlıklar gerek kendilerine gerek başkalarına *sadece araçlar olarak değil, aynı zamanda kendilerinde amaçmış gibi* davranmaları gerektiği *yasa*sına tabidir"[9] buyruğu bu özgürlüksüzlük durumunun sapkın

6 Patrick Murray, "The New Giant's Staircase", *Historical Materialism*, 13:2, 2005, s. 68.

7 Karl Marx, *Kapital: Politik Ekonominin Eleştirisi*, Cilt 1, s. 52.

8 Christopher J. Arthur, "The Fluidity of Capital and the Logic of the Concept", *The Circulation of Capital: Essays on Volume Two of Marx's Capital*, ed. Christopher J. Arthur ve Geert Reuten, MacMillan Press Ltd., Londra, 1998, ss. 102-4.

9 Immanuel Kant, *Groundwork of Metaphysics of Morals*, İng. çev. Mary Gregor, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, s. 41.



" (Zorunluluk dünyasının) ötesine geçildiğinde, insan gücünün kendi başına bir amaç olarak gelişmesi, gerçek özgürlük dünyası başlar; ama bu da, ancak, kendi temeli olarak zorunluluk dünyası üzerinde çiçeklenebilir."

[Karl Marx, *Kapital*]

bir imgesidir. Emek gücünün metalaşması, burjuva özel mülkiyetin olumsuz imgesi olan (özel mülkiyetin olumlu imgesi üretim araçlarına "sahip" gerçek veya tüzel kişiliktir) doğrudan üreticilerin üretim araçlarından ayrılıklarının sürekli yeniden üretilmesine ve emek gücünün üretim sürecine "sermayenin yanı sıra değil, sermaye (sözümona "değişken" sermaye) olarak"[10] dâhil edilmesine dayanır. Böylece, işçi "özgür" bir eyleyen özne olarak kapitalistle mübadele sürecine girer. Buradaki özgürlük doğal olarak bütünüyle biçimseldir. İşçi "özgür iradesiyle" emek gücünü para ile mübadele edip eyleyen bir özne olarak ortaya çıkar. Oysa bu yalnızca görünürde bir özgürlüktür; zira işçi, her ne kadar Romalı köle gibi zincire vurulmadıysa da efendilerine "görünmeyen iplerle bağlıdır. Ücretli işçinin görünüşteki bağımsızlığı kendisini çalıştıran efendilerinin sürekli değişmesiyle ve sözleşmenin *fictio juris*iyle (hukukî sanallığıyla) ayakta tutulur."[11]

Metanın ve (kapitalist) emeğin ikili doğası insanın toplumsal gerçekliği deneyimlemesini belirleyen ana etmendir –bu deneyime insanlara yalnızca araç olarak değil, aynı zamanda kendilerinde ereklermiş gibi davranmak gerektiği buyruğuna dayalı ahlâkî deneyim de dâhildir: Ahlâkî deneyim kapitalizmde "özgürlüğün" (özgür emeğin) ikili özgüllüğüyle bağlantılıdır. İnsanları araç olarak kullanmak onların başkalarına dokunacağı varsayılan özel faydalarına (kullanım değerlerine) karşılık gelir; buna belirli bir metanın (paranın) gereksinilen başka bir metayla (diyelim ekmekle) mübadelesi örnek gösterilebilir. Buna karşı insanlara ereklermiş gibi davranmak onlara bu belirli faydalarını yok sayarak davranmak anlamına gelir. Kişilerin kullanışlılığına karşı bu ilgisizlik sermayenin özgül somut kullanışlı emeğe karşı ilgisizliğinin ifadesidir. Yalnızca bütün ereği öz-değerlenmeden ibaret olan sermaye böyle ilgisiz bir konuma konuşlanabilir. İşe bakın ki somut, empirik birey özgür iradesini yalnızca başkasının (Başkası olarak Sermayenin) iradesine teslim etme biçiminde, örneğin işçi ile kapitalist arasında gerçekleşen iş sözleşmesiyle deneyimleyebilir, zira yalnızca sermaye kullanım değerini görmezden gelmekle kalmayıp "faydayı olumsuzlayabilir."[12] Böylece özgürlüğün gerçekleşmesi özgürlüksüzlükle özdeşleşir, kişinin kendisine veya ötekine (kendinde) bir erekmiş gibi davranması deneyimlenemez olur. Gerçekten özgür iradeye sahip transendental özne kapitalist toplumun tözü ve öznesi olan sermaye hayaletinden başkası olamaz.

10 Christopher J. Arthur, "The Fluidity of Capital and the Logic of the Concept", s. 102.

11 Karl Marx, *Kapital: Politik Ekonominin Eleştirisi*, Cilt 1, s. 554.

12 Tony A. Feldmann, "The Morality of Misery", *The Social Ontology of Capitalism*, Daniel Krier ve Mark P. Worrell, Palgrave McMillan, New York, 2017, s. 282.

Fetişizm, Soyut Eşitlik ve Özgürlüksüzlük Durumu

Emek gücünün metalaşması sürecinin sonuçlarından biri meta fetişizmidir. Bu durum nesneler arasındaki ilişkilerin toplumsal ilişkiler, insanlar arasındaki ilişkilerin ise nesneler arasındaki ilişkiler gibi görünmelerini imler. Bu görüngü emeğin kapitalizm altında büründüğü biçimden –değer üreten soyut emeğe dönüşmesinden– kaynaklanır.[13] Meta fetişizmi düzlemi dinin gizemli dünyasını andırır. Dinin gizemli dünyasında insan beyninin ürünleri kendi başlarına bir yaşama sahipmiş gibi görünür; benzer biçimde meta fetişizmi düzleminde insan elinin ürünleri üreticilerinden bağımsız bir varlığa kavuşur, birbirleriyle ve başka insanlarla ilişkilenir gibi görünür.[14] Görünüşe göre metaları birbirine bağlayan insanlar değil, insanları birbirlerine bağlayan şey metalar arasındaki ilişkilerdir. Bu fetişistçe varoluşa bağlı olarak farklı üreticilerin emeği, metalar arası ilişkiler dolayısıyla üreticiler arasındaki ilişkileri gerçekleştiren, toplam toplumsal emeğin bir öğesi gibi görünür.[15] Kapitalist emeğin özgül doğası herhangi bir üreticiye emeğini başka bütün öteki üreticilerin emekleriyle eşitlemesinin, bundan dolayı da emeğinin ürününü bütün öteki ürünlerle mübadele edilebilir saymasının olanağını sağlar. Böyle bir eşitlik ancak ve ancak bütün farklı emekler gerçek, somut özniteliklerinden soyutlanırsa elde edilebilir. Böyle bir soyutlama çeşitli emeklerin mübadele sürecinden önce eşit varsayılmasıyla yapılamaz; böyle bir eşitlik yalnızca metaların mübadelesi sürecinde varsayılabilir. Başka bir deyişle, emeklerin eşitliğini belirleyen şey mübadele edilen değerlerin eşitliğidir. Emeklerin soyut eşitliği kapitalist toplumda bireylerin soyut eşitliği biçiminde tezahür eder. McNally'nin altını çizdiği gibi, "Nasıl ki kapitalist piyasa mübadele ilişkisine giren kullanım değerlerinin somut özgüllüklerinden feragat ediyorsa, liberalizm de, tek tek bireylere biçimsel (ve dolayısıyla boş) bir eşitlik bahşetmek üzere, toplumun gerçek (ve eşitsiz) ilişkilerinden feragat eder."[16]

P.N. Novgorodtsev'i müteakip Oizerman şu belirlemede bulunur: "Kant'ın kategorik buyruğu dış dünyayla ilişkilenmekten çekinir ve ahlâkî yaşamı arı irade alanına hapseder."[17] Ahlâk yasa bu yolla, gerçek yaşamda ne denli çiğnenirse çiğnensin, bakir biçimde korunur. Soyut eşitlik sözümona "erekler krallığı"nı olanaksız kılar; liberalizmin bireyleri toplumsuzlaştırması ve biçimselleştirmesi ahlâkî yasanın biçimselleştirilmesinin varoluş tarzının bir başka ifadesidir. Bu anlamda ahlâkî yasa hem yaptırım gücüne sahip olur hem de bu yaptırım gücünden yoksun kalır. Ahlâkî yasa gerçek

13 Karl Marx, *Kapital: Politik Ekonominin Eleştirisi*, Cilt 1, s. 83.

14 *A.g.e.*, s. 82.

15 *A.g.e.*, s. 83.

16 *A.g.e.*, s. 128.

17 *A.g.e.*, s. 37.

bireylerin ona tâbî olduğu *evrensel yasa* olarak ortaya çıktığı anlamda yaptırım gücüne sahiptir; buna karşı, yasanın ortaya çıkmasının yasanın tahakkümüne giren bireylerin nesneleşmelerini ve araçsallaşmalarını zorunlu kıldığı anlamında yaptırım gücünden "yoksun"dur. Horkheimer ve Adorno'nun dikkat çektiği gibi, Kant'ın sözünü ettiği ahlâkî yasanın özneleri gerçekte birbirleriyle karşıtlık içindedir; bu da Kant'ın sisteminde güçlüklerin ortaya çıkmasına neden olur. Bu özneler transendental özne ile empirik benlik arasındaki belirsiz ilişkide görünür hâle gelirler. Kapitalist toplumda bilgi, Kant'ın şematizminde de ifade edildiği gibi, toplumsal doğanın manipülasyonu ve yönetimi biçiminde tanımlandığından, yalnızca burjuva Aydınlanma ahlâkının öznesi olabilir.[18] Kant'ın öznesinin transendental özne –"ben"– ile empirik benlik –"öteki"– biçiminde ikiye bölünmesi böyle bir şematizmin ifadesidir. Yasa her zaman transendental öznenin yasasıdır, öyle ki özne bir kere bu transendentalliği kavradığında bizzat kendini bir nesne olarak gerçekleştirir ve bu durum kendimi "ben" veya transendental özne olarak varsaymamın koşulu olarak empirik ötekini transendental yasanın tahakkümüne girmiş sıradan bir nesne olarak varsaymaya yol açar.[19]

Öyleyse tarafsız ahlâkî yasa, toplumsal doğada yalnızca sömürülecek kaynaklar ve manipüle edilecek nesne yumakları gören, araçsal aklın belirmesinin başka bir biçimidir. Araçsal akıl en etkili ifadesini, kapitalist toplumda insanların basit araçlar biçiminde ele alındıklarını ve gerçekte de *öyle olduklarını* kanıtlayan, faşizmde bulur.[20] Kant'ın buyruklarının gerçekleşemezliği salt onların biçimsellikleri ve içeriksizliklerinden kaynaklanmaz; bu gerçekleşemezlik bu buyrukların, kendisi asla çiğnenemeyen ama bizzat kendisinin üzerinde yükseldiği zemini kuran şiddetin ifadesi olan, toplumsal bir ilişki olarak sermayenin bir ifadesi olmalarından kaynaklanır. "Kant '(güç göstergesi olarak kabul edilen) umursamazlık erdemin bir önkoşuludur' diye yazar ve Sade gibi böyle bir 'ahlâkî umursamazlık' ile duyusal uyaranlara karşı duyarsızlık arasında bir ayrım çizer."[21] Umursamazlık sermayenin somut olana ve içeriğe ilgisizliğinin yansımasıdır; sermayenin akıldışı değerlenme ereğinin ifadesi olarak boş biçimciliğinin, "kalbindeki boşluğun" göstergesidir. Sermayenin varsaydığı ahlâk da öyledir. "Umursamazlık [...] bireyin kendiliğindenliğinin, var olmanın gerçekten burjuvaca bir biçimi olarak kurulan, özel alana geri çekilişinin imidir... Ayrıcalıklı olan için başkalarının acıları üzerinde gezinerek kendisini neyin teh-

18 Max Horkheimer ve Theodor Adorno, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, İng. çev. Edmund Jephcott, Stanford University Press, Stanford, 2002, s. 65.

19 Siyaveş Azeri, "Transcendental Subject vs. Empirical Self: On Kant's Account of Subjectivity", *Filizofia: Journal for Philosophy*, 65:3, 2010, s. 282.

20 Max Horkheimer ve Theodor Adorno, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, s. 67.

21 *A.g.e.*, s. 76.

dit ettiğini gözetlemesini kolaylaştırır."[22] Ahlâkî buyruğun içeriksizliği etkisizliğinin nedeni olmasa da yasanın empirik bireye karşı duyarsızlığında da ifade edilen böyle bir şiddetin sonucu ve göstergesidir.

Yine de bu görünürdeki özgürlükte "gerçek" bir şey var. Değer üretiminin koşulu "özgür" emeğin varlığıdır. Emek gücünün sahibi mübadele sürecine bu özgün metanın sahibi olarak girer.

> Yalnız başına meta ve para dolaşımı, sermayenin tarihsel varoluş koşullarının ortaya çıkmasına kesinlikle yetmez. Sermaye, ancak, üretim ve geçim araçları sahibinin özgür işçiyi piyasada kendi emek gücünün satıcısı olarak karşısında bulduğu durumda doğar; ve bu tek tarihsel koşul bir dünya tarihini kapsar. Sermaye, bundan ötürü, başından itibaren, toplumsal üretim sürecinin yeni bir çağını ilan eder.[23]

Emek gücü sahibi metasını sadece belirli bir zaman aralığı için satmalıdır. Ayrıca bu metayı topyekûn satmamalıdır; aksi hâlde kendisini bütünüyle sattığından bir meta satıcısından bir metaya, köleye dönüşür. Değer yalnızca kapitalist (soyut) emek tarafından üretilir; sermaye tüketilmesi servetin özgül tarihsel bir biçimi olan değerin üretilmesine yol açan bir meta gereksinir. Bu meta emek gücüdür ve bundan dolayı kapitalizm özgür emeğe mahkûmdur. Özgür emek gıyabında kapitalist üretim tarzı özgüllüğünü yitirir ve başka bir şeye dönüşür. İşte bu yüzden kapitalist üretim sürecinin bütünsel otomatizasyonu asla gerçekleşemeyecek bir fanteziden ibarettir. Yalnızca makineler üretirse ürün tabii ki maddî servet olarak ortaya çıkar, ancak kapitalist üretim tarzında büründüğü değer-biçiminden kurtulur.

Dahası, meta mübadelesi eşitlerin mübadelesi olmak durumundadır. Bu yüzden Marx, meta mübadelesi alanını "insan haklarının cennet bahçesi", "özgürlük, eşitlik, mülkiyet ve Bentham'ın eşsiz alanı" olarak tanımlar.

> Özgürlük! Çünkü, bir metanın, örneğin emek gücünün, alıcıları da satıcıları da yalnızca kendi özgür iradelerine bağlıdır. Aralarındaki sözleşmeyi özgür ve hukukça eşit kişiler olarak yaparlar. Sözleşme, içinde iradelerine ortak bir hukuk[î] ifade verdikleri bir sonuçtur. Eşitlik! Çünkü, birbirleriyle yalnızca meta sahipleri olarak ilişki kurarlar ve aralarında eş değerde olan şeyleri değiştirirler. Mülkiyet! Çünkü, her biri yalnızca kendisinin olan şey üzerinde tasarrufta bulunur. Bentham! Çünkü, her ikisi de yalnızca kendi gemisini kurtarmaya çalışır.[24]

22 *A.g.e.*, s. 76.

23 Karl Marx, *Kapital: Politik Ekonominin Eleştirisi*, Cilt 1, s. 172.

24 *A.g.e.*, ss. 177-8.

Kapitalist toplumdaki bütün görüngüler gibi, sözümona kapitalist "ahlâkıyat" da ikili bir özgüllüğe sahiptir. Bireysel kapitalistin bakış açısından bakıldığında Bentham'ın faydalılık ilkesi ahlâkın en temel ilkesi olarak görünür. Bireysel kapitalistlerin en temel özelliklerinden biri egoizmdir, zira onlar bizzat sermayenin onlara buyurduğu şeyi –sürekli öz-değerlenmeyi– gerçekleştirmek çabasındalar. Bentham'ın "mutluluk algoritması" bireysel sermaye sahibine sermayenin sefilce öz-değerlenme ereğini göz önünde bulundurarak atması gereken adımları hesaplama olanağı sağlar. İşin aslıysa, faydalılık ilkesi, Kant'ın deontolojik ahlâkının tamamlayıcısıdır; zira faydacılık insanlara salt erekler olarak davranmanın değil, araçlar olarak işe koşulmalarının dakik bir algoritmasını sunar.

Öte yandan, geniş çalışan kesimler, işsizler ordusu ve sefilleştirilen kitleler açısından bakıldığında Kantçı "erekler hükümranlığı" insan onurunu, özgürlüğü ve sorumluluğu vurguladığından ve herkese bir erekmiş gibi davranılmasını salık verdiğinden temel bir ilke gibi görünür. Ne var ki Marx'ın da belirttiği gibi, sermayenin/sermayedarın uyduğu biricik yasa sermayenin değerlenmesi yasasıdır.[25] Dahası, kapitalizmde gerek işçi gerek kapitalist sermayenin kişileşmelerinden başka bir şey değildirler –onlar sermayenin olumsuz ve olumlu görünümleridir. Örneğin, sermayenin organik bileşimi düşünüldüğünde, işçiler değişken sermayeyi oluştururlar.[26] Bunun yanı sıra, Kuzey Amerika pamuk tarlalarında işe koşulan kölelerin durumunda olduğu gibi, sermaye işçilerin ve ücretli köle yığınlarının yaşam niteliklerine en ufak ölçüde saygı duymamaktadır. Köle, belirli bir anlamda, birçok açıdan proleterleştirilen kitlelerden daha iyi bir durumdadır. Marx'ın belirttiği gibi, kapitalizm öncesi (Kuzey Amerikalı) köle sahibi (efendi), köleyle ataerkil ve babacan bir ilişki içindeydi. Ancak köleler tarafından gerçekleştirilen pamuk üretimi uluslararası kapitalist piyasa yörüngesine girip kapitalistleşince "zencinin haddinden fazla çalıştırılması, hayatının bazı yerlerde yedi iş yılında tüketilmesi, hesaplı ve hesapçı bir sistemin unsuru oldu. Artık, ondan belli bir miktarda faydalı ürün üretmesini beklemek söz konusu değildi. Söz konusu olan, şimdi, artık değerin kendisini elde etmekti."[27]

Kapitalistin maddî açıdan işçiden daha iyi bir durumda olmasına karşın, insan onuru açısından bakıldığında işçiden çok daha farklı bir konumda olmadığı görülür. "O, bir kapitalist olarak, kişileşmiş sermayeden başka bir şey değildir. Onun ruhu sermayenin ruhudur. Sermayenin ise bir tek dürtüsü vardır: [D]eğerlenmek, artık değer yaratmak, değişmez kısmı ile, üretim araçları ile, müm-

25 *A.g.e.*, s. 812.

26 *A.g.e.*, s. 592.

27 *A.g.e.*, s. 233.

kün olduğu kadar büyük bir artık emek kütlesini yutmak."[28] Örneğin, sermaye sahibi elde ettiği bütün artı-değeri tüketemez, zira bu durum sermayenin sürekli değerlenme buyruğunun ihlâli olur. Kapitalist, bizzat kendi tüketiminin kendisine hırsızlık olarak göründüğü bir sefilden başka bir şey değildir.[29]

Öyleyse Kant'ın ahlâkî sorumluluğun koşulu saydığı özgürlüğün sermayenin gerçek dünyasında bir yönletimi yoktur. Bu koşul bir hiçliği, ancak belirlenimli bir hiçliği imler; imlemden ve anlamdan yoksundur. Bu anlamda da "soyut"tur. Ne var ki bu anlamdan yoksunluk, tarihsel belirlenimli bir yoksunluktur; bu anlamsızlık kapitalist üretim ilişkilerinin insanları tâbî kıldığı sefaletin dışavurumudur. Bu yüzden (ve bu anlamda) belirlenimli olduğu ölçüde ayrıca "somut"tur. Kapitalist toplumda, ahlâkî sorumluluğun koşulu ve insan onurunun kaynağı olarak özgürlük somut evrensel bir hiçliktir.

Böylece, özgür kişiler olarak işçilerin insan onuruna sahip oldukları söylenebilir. Ancak "insan onuru" tarih-üstü, kendinde bir ahlâkî öznitelik değildir. Genel bir insan onuru biçimi yoktur. Kapitalist toplumda insan öznesinin onurunun ve özerkliğinin ölçüsü sahip olduğu parayla belirlenir. Adorno'nun dediği gibi, "bir kişinin değeri bankadaki mevduatı anlamına gelir. Almancadaki tecimsel jargonda 'iyi biri' demek para ödeyebilir demektir."[30] Emek gücünün sahibi tabii ki sattığı emek gücünün para biçimindeki eşdeğerini karşılığında alır; o bu parayı dilediği gibi harcamakta kesinlikle "özgürdür." Ne var ki sermayenin değerlenmesine katkıda bulunmaktan imtina ederse insan onurunu, özerkliğini ve dolayısıyla insanlığını yitirir. Murray'ın çok açık biçimde belirttiği gibi,

> Kapitalistler meta ürettiklerinden *özgür işçiler üretemezler* ve işçi özgürse bir meta olarak satılamaz... Kapitalizm, bir yandan onların özgürlüklerini tanırken, öte yandan onları sermayenin sonsuz birikim çarkını döndürmeye zorlayarak, işçilere karşı saygı ve saygısızlık diyalektiğinden yan çizemez. Kant insanlara araç olarak davranabileceğimizi ama salt araçlarmış gibi davranamayacağımızı belirtirken konuyu anladığını gösterir. Kapitalist toplumdaki ahlâkî kurmacanın kökü tam da buradadır.[31]

28 *A.g.e.*, s. 230.

29 *A.g.e.*, s. 573.

30 Theodor Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, İng. çev. Edmund Jephcott, Verso, Londra ve New York, 2005, s. 185.

31 Patrick Murray, "Marx's 'Truly Social' Theory of Value: Part II, How is Labour that is Under Sway of Capital Actually Abstract?", *Historical Materialism*, 7:1, 2000, ss. 131-2.

Adorno, kapitalist toplumda "herkes, ne denli güçlü olursa olsun, ilkece bir nesnedir"[32] diye yazar. Buna göre, insanlar özerkliklerini yitirdiklerinden türsel varlıklarını kendi kişilerinde gerçekleştirmeyi başaramadılar; bu da başka insanlara bir erekmişler gibi davranmalarını olanaksızlaştırır. Kapitalist toplumsal düzenin insanlara dayattığı başkalarına birer özne gibi davranma olanaksızlığı kişinin kendisini başkasının yerine koyamayışında da ortaya çıkar. Bu, sadece başkalarıyla duygudaşlık kuramamak anlamına gelmez; bu, özgürlük, eşitlik, hatta mülkiyeti Bentham –egoizm– temelinde içselleştiren modern kapitalist bireyin temel özelliğidir. Bu yüzden bağışta bulunmak (hediye vermek) gibi eylemler dahi olanaksızlaşır. "Gerçek bağışlamanın sevinci, alıcının sevincini imgelemekte yatar. Bu, seçmek, zaman ayırmak, kendi gündeliğinden sapmak, başkasını bir özne gibi düşünmek anlamına gelir: [bu] dikkat dağılmasının karşıtıdır. Bu günlerde bunu yapabilen pek az kişi çıkar."[33]

Özerkliğin yitimi aynı zamanda insanların değerin soyut zamanının tahakkümüne girmelerinin, "en iyi olasılıkla zamanın leşi"ne[34] dönüştüklerinin göstergesidir. Kapitalist toplumda kimsenin zamanı yok, zira herkesin sahibi zamandır: Herkes değer üretiminin soyut zamanına tâbîdir. "Fetişleştirilmiş, yabancılaşmış ücretli emeği (gerçek) serbest (özgür) zamanla bağdaştırmak olanaksızdır. İş sürecinde anlamdan arındırılmış bir yaşam, iş dışında anlamlı bir yaşamla uyuşamaz."[35] Kapitalizmde serbest (özgür/boş) zaman yoktur; yalnızca "tüketim" zamanı/"tüketilecek" zaman vardır. Marx'ın *Kapital*'de dikkat çektiği gibi, kapitalistler açısından işçilerin çalışmadığı bütün süre heba edilmiş ve anlamsızdır, zira bu sürede emek üretmez ve (artı)-değer elde edilemez. İşçi de makineye bağlanıp onun temposuna boyun eğince, makine tarafından işe koşulup evcilleştirilince bu anlamsızlığı içselleştirir. Çalışmayan, işsiz bırakılan veya marjinalize edilen kişiler önünde sonunda çöpe dönüşür; bizzat kişinin kendisi kendisine saygısını yitirir, herhangi bir anlamdan yoksun bir yaşam sürdüğünü duyumsar. Kapitalistçe örgütlenmiş toplumda erek insan değil, değer ve sonsuz değerlenme döngüsüdür. Bu yüzden çalışmama zamanının anlamsızlığı aslında çalışma zamanının ve bizzat çalışmanın anlamsızlığının yansımasıdır; çalışma dışı zamanı abes kılan şey bizzat çalışmanın abesliğidir. Antunes'in dediği gibi,

32 Theodor Adorno, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, s. 37.

33 *A.g.e.*, s. 42.

34 Karl Marx, *The Poverty of Philosophy*, *MECW*, Cilt 6, International Publishers, New York, 1976, s. 127.

35 Ricardo Antunes, *The Meanings of Work: Essays on Affirmation and Negation of Work*, İng. çev. Elizabeth Molinari, Brill, Leiden ve Boston, 2013, s. 148.

"emek anlamlı olacaksa bu ayrıca (ve kesinlikle) sanat, şiir, resim, edebiyat, özgür zaman ve keyifle [olacaktır, zira] yalnızca bunlar aracılığıyla kişi tam anlamıyla insanlaşıp kurtulabilir."[36]

Sonuç

Geçmişte ve günümüzdeki büyük savaşlar, yıkım ve faşizmin yükselişi barbarlığın istisna değil, kural olduğunu gösterir. Büyük insan kitlelerini bu veya şu şekilde endüstriyel boyutlarda imha etmek kapitalist toplumun kurucu öğelerinden biri olagelmiştir. Kapitalizm tepeden tırnağa kan içinde doğdu; sermaye toplu katliamlarla yok ettiği veya toplumların kıyılarında ve varoşlarda sürekli bir ölümü deneyimleyen zombilere dönüştürdüğü büyük kitlelerin ölü bedenleri üzerinde yükselir. İnsanlar kapitalizmde basit araçlara dönüştürülür; insanlara "erek" gibi davranın buyruğu bile onları araçsallaştırmanın hizmetinde: İnsanlar sahte bir özgürlük ve insan onuru duygusu deneyimleyebilecekleri, sermayenin yabancılaştırması etkisinden korunabildiklerini sandıkları, şeyleşmekten uyuyarak kurtulabildiklerini düşündükleri kendilerine ait alanlara, "şirin mi şirin evler"e sahip olmalıdır. Kapitalizm, Adorno'nun deyişiyle, "olağanın ölüm olduğu",[37] kişinin öznelliğinin yalnızca ötekiler ve bizzat kişinin kendisinin basit bir nesneye dönüştürülmesiyle kurulabildiği bir düzendir. Değerin şiddetine dayanan ve öznenin böylesi şiddetli bir çekirdek etrafında kurulduğu kapitalist toplumda "yalnızca karşıtını bir nesne düzeyine indirebilen kişi bir insansızlaştırıcı olarak kendi öznelliğini güvence altına alabilir. Kişi sürekli biçimde kendisine bir araç ve bir makine muamelesi yaparak bir özne olma başarısı gösterebilir."[38]

Lohoff, Aydınlanma düşüncesinin iki önemli öğesini şu şekilde betimler: Birincisi, akıl, özgürlük ve yasanın yönetimi altında şiddet olmayacaktır. İkincisi, piyasanın hüküm sürdüğü yerde ekonomik mantık kazanacak ve silahlar tütmeyecektir.[39] Böyle bir "iyimserlik", Kant'ın "tecimin ruhu savaşla bir arada yaşayamaz ve er geç bu ruh herkesi hükmü altına alır"[40] formülasyonunda yankı bulur. Bu "iyimserlik" ayrıca Sovyet bloğunun çöküşü ve serbest piyasa kapita-

36 *A.g.e.*, s. 150.

37 Ernst Lohoff, "Violence as the Order of Things and the Logic of Extermination", *Marxism and the Critique of Value*, Neil Larsen ve diğ., MCM, Chicago, 2014, s. 56.

38 *A.g.e.*, s. 257.

39 *A.g.e.*, ss. 225-6.

40 Immanuel Kant, "Toward Perpetual Peace: A Philosophical Sketch", *Toward Perpetual Peace and Other Writings on Politics*, İng. çev. D.L. Colclasure, Yale University Press, New Haven ve Londra, 2006, ss. 67-109.

lizminin bütün dünyayı ele geçirmesiyle "sürekli barış"ın sonunda inşa edileceğini dile getiren ancak eski Yugoslavya'daki iç savaştan Ruanda'daki soykırıma, Irak'ın ABD tarafından işgalinden müteakip İslamcılığın yükselişi ve Irak, Suriye ve Kuzey Afrika ülkelerindeki iç savaşlara dek bir dizi "bölgesel" savaşla sürekli biçimde yalanlanan liberal yanılsamada da kendini gösterir. Lohoff'un da belirttiği gibi, "bütün modern devlet, toplumsal sözleşme ve bizzat devletin meşrulaştırılması teorilerinin yeşerdiği zeminin panik sonucunda üretilen kendi kendini yaratan şiddet hayaletinden korku olduğunu iddia etmek abartı sayılmaz."[41] Horkheimer ve Adorno da Kant'ın ahlâkî eylemlerin akılsallığı konusundaki iyimserliğinin kaynağını "barbarlığa geri dönüş korkusu"[42] olarak tanımlarlar. Kant'ın bu iyimserliği aslında sapkın bir kötümserliğin, meta üretimine dayalı toplumun çekirdeğinde barbarca bir şiddet barındırdığı örtük bilincinin dışavurumudur. Bizzat meta şiddet içerir: Meta kullanım değerinin, gereksinim duyulan kullanışlı belirli bir nesnenin değişim-değeri tarafından yok sanması ve yok edilmesidir. Değer faydalı nesneyi şiddetle kendisinin bir uğrağı olarak varsayar; faydalı nesne belirlenimli bir hiçlik olarak değerin suretinde bir yok-varlık biçiminde varsayılır. Lohoff'un sözünü ettiği korku, bütün varoluşun sermaye hayaleti tarafından ele geçirildiğinin örtük bilincidir.

Marx, Louis Bonaparte'ın hükümranlığına götüren süreçteki özgürlüklerin ihlâline göndermede bulunarak şöyle yazar: "O yüzden, özgürlüğün yalnızca *adı*nın saygıya şayan sayıldığı, gerçekleşmesi, tabii ki yasal yollarla, engellendiği ölçüde, özgürlüğün anayasal varlığı, *gerçek yaşamda* ona indirilen darbelerin bütün ölümcüllüklerine karşın, el değmeden, bâkir biçimde yerinde kaldı.[43] Bu durum burjuva özgürlüklerinin ve eşitliğinin biçimselliğinin bir örneğidir: Yasalar karşısında biçimsel eşitliğin yanı sıra burjuva ahlâkıyatının (Kant) biçimselliği. (Ahlâkî) yasanın biçimsel-aşkınsal varlığı onun var olmayan içeriğinin, eş deyişle, yasanın, sözde, göndermede bulunduğu gerçek yaşamdaki durumlar ve edimselliklerin ihlâl edilmesinin güvencesidir. Salt adalete, iyi eylemlerin öte dünyada kesinlikle ödüllendirileceklerine inanç Kant'ın Tanrı'nın varlığının "ahlâkî kanıtı"nın temelini oluşturur.[44] Kant'ın bu kanıtı ayakları üzerine oturtulduğunda gerçek anlamına kavuşur: Tanrı'nın (aşkınsalın ve vatandan, ulus ve bayrağa tüm var olma biçimlerinin) varlığı bu dünyada kötülüğün ve şerrin güvencesidir. Yasanın yönletimi var olmayan varlıktır; gıyap biçiminde

41 Ernst Lohoff, "Violence as the Order of Things and the Logic of Extermination", s. 229.

42 Max Horkheimer, Theodor Adorno, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, s. 67.

43 Karl Marx, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, *MECW*, Cilt 11, Lawrence ve Wishart, UK, 2010, s. 115.

44 Teodor Oizerman, "Kant's Categorical Imperative as a Subject of Critical Analysis", *Kantovsky Sbornik*, Immanuel Kant Baltic Federal University Press, Kaliningrad, 2011, s. 32.

tezahür eden varlıktaki yokluktur. Yasanın varlığı hak yoksunluğunun varoluşu biçiminde yasasızlığı güvenceler. Bu, haktan yoksunluk gerçek durumunun sapkınca bir ifadesinden başka bir şey değildir. Yasa hakları ve özgürlükleri varsayar gibi görünür, ancak bunu özgürlüklerin sınırını çizip onları yok-varlıklar biçiminde belirlemek üzere yapar. (Ahlâkî) yasa hakları olumsuzlamak (yok etmek) ve haktan yoksunluğu varsaymak üzere vardır. Bu anlamda yasa sermayenin soyut şiddetinin hukukî var olma biçimidir. Bu yüzden Marx *Manifesto*'da üstü örtük biçimde Kant'ın evrensel yasa kavramını eleştirir: "Yargınız evrensel yasaya dönüştürülen sınıfınızın iradesinden başka bir şey değildir."[45]

Kaynakça

Christopher J. Arthur, "The Fluidity of Capital and the Logic of the Concept", *The Circulation of Capital: Essays on Volume Two of Marx's Capital*, ed. Christopher J. Arthur ve Geert Reuten, MacMillan Press Ltd., Londra, 1998.

Christopher J. Arthur, *The New Dialectic and Marx's Capital*, Brill, Leiden ve Boston, 2004.

McNally, David, *Monsters of the Market: Zombies, Vampires and Global Capitalism*, Brill, Leiden ve Boston, 2011.

Lohoff, Ernst, "Violence as the Order of Things and the Logic of Extermination", *Marxism and the Critique of Value*, ed. Neil Larsen ve diğ., MCM, Chicago, 2014.

Kant, Immanuel, *Groundwork of Metaphysics of Morals*, İng. çev. Mary Gregor, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Manifesto of the Communist Party*, *MECW*, Cilt 6, International Publishers, New York, 1976.

Marx, Karl, *Kapital: Politik Ekonominin Eleştirisi*, Cilt 1, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, Yordam Yay., İstanbul, 2011.

Marx, Karl, *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, *MECW*, Cilt 11, Lawrence & Wishart, UK, 2010.

Marx, Karl, *The Poverty of Philosophy*, *MECW*, Cilt 6, International Publishers, New York, 1976.

Horkheimer, Max & Adorno, Theodor, *Dialectic of Enlightenment: Philosophical Fragments*, İng. çev. Edmund Jephcott, Stanford University Press, Stanford, 2002.

Murray, Patrick, "Marx's 'Truly Social' Theory of Value: Part II, How is Labour that is Under Sway of Capital Actually Abstract?", *Historical Materialism*, 7:1, 2000.

Murray, Patrick, "The New Giant's Staircase", *Historical Materialism*, 13:2, 2005.

Antunes, Ricardo, *The Meanings of Work: Essays on Affirmation and Negation of Work*, İng. çev. Elizabeth Molinari, Brill, Leiden ve Boston, 2013.

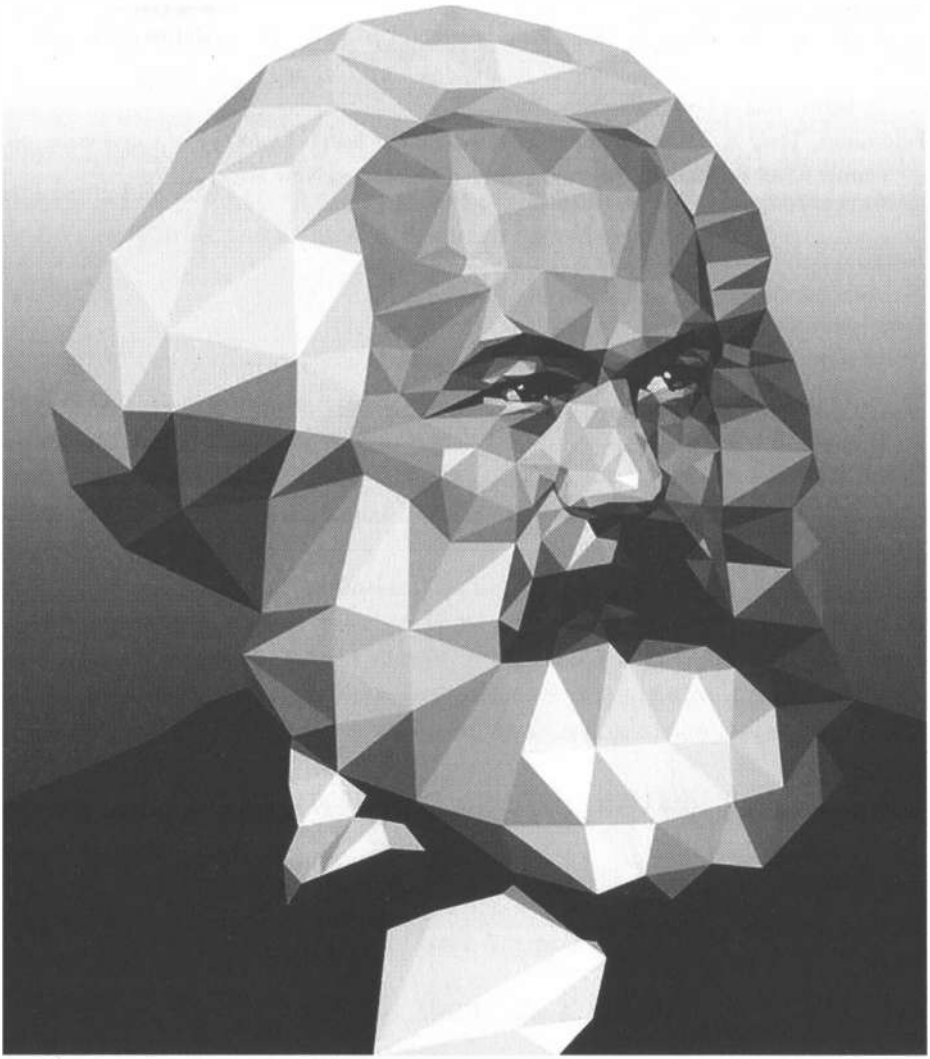
45 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Manifesto of the Communist Party*, *MECW*, Cilt 6, International Publishers, New York, 1976, s. 501.

Siyaveş Azeri, "Transcendental Subject vs. Empirical Self: On Kant's Account of Subjectivity", *Filizofia: Journal for Philosophy*, 65:3, 2010.

Oizerman, Teodor, "Kant's Categorical Imperative as a Subject of Critical Analysis", *Kantovsky Sbornik*, Immanuel Kant Baltic Federal University Press, Kaliningrad, 2011.

Adorno, Theodor, *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life*, İng. çev. Edmund Jephcott, Verso, Londra ve New York, 2005.

Feldmann, Tony A., "The Morality of Misery", *The Social Ontology of Capitalism*, ed. Daniel Krier ve Mark P. Worrell, Palgrave McMillan, New York, 2017.



"Her birey ancak topluluk içinde yeteneklerini her yönde ve tam anlamıyla geliştirme olanağına sahiptir. O halde kişisel özgürlük ancak topluluk içinde mümkün olabilir."

[Karl Marx, *Alman İdeolojisi*]

IRAZ YAŞAR

Marksizmde Ahlâk Sorunu

Marksist düşüncede öne çıkan çağdaş tartışmalardan biri, Marx'ın kapitalizm eleştirisinin normatif bir boyut içerip içermediğine ilişkindir. Bu soruya ilişkin tartışmalar, ilgili literatürde adalet, hak, eşitlik ve özgürlük gibi ahlâkî kavramlar üzerinden yürütülmüştür. Bu minvalde, altyapı ve üstyapı unsurları arasındaki ilişkinin determinist doğası yeniden tartışmaya açılmış, bir üstyapı öğesi olan ideolojinin genel karakteri analiz edilmiş ve ahlâkın tümüyle bir ideoloji olup olmadığı sorgulanmıştır. Bunlara ek olarak, Marx'ın bilimsel yaklaşımıyla, eleştirisinin iddia edilen ahlâkî boyutu arasında nasıl bir ilişki olduğu, kapitalizm eleştirisinin ahlâkî olanı tümüyle dışladığı mı yoksa gücünü böyle bir ahlâkî zeminden mi aldığı soruları tartışmaya açılmıştır. Bu makale, söz konusu tartışmalar ekseninde, Marx'ın kapitalizm eleştirisinde ne tür bir bakış açısının baskın olduğunu belirlemeye çalışacaktır.

Bilimsel Analiz ve Ahlâkî Eleştiri

Pek çok kişi Marksizmi adaletten yana bir kapitalizm eleştirisi olarak görmektedir. Peki, Marx gerçekten kapitalizmi adaletsiz olduğu için mi eleştirmiştir? Yoksa bu hatalı bir yorum mu? Aslında Marx her ne kadar kapitalizm eleştirisinde hak, adalet gibi ahlâkî terimlere başvurmasa da birçok eserinin ahlâkî risalelere çok benzeyen bölümleri vardır. Bu eserlerde zaman zaman "iyi", "kötü", "hak" gibi sözcükleri kullansa da burjuva toplumunu eleştirirken kullandığı ana

sözcükler şunlardır: İnsan, insanlık dışı, sömürü, özgürlük, kölelik, öz-çıkar, bağımlılık, boyun eğdirme, vahşilik, fahişelik, despotluk, iğrençlik, acı çekme, iktidarsız, gönülsüz, para ilişkisi vb. Bu sözcükler iyi, doğru gibi genel kullanımı olmayan daha somut sözcük ve kavramlardır. Buna rağmen, bu sözcüklerin ahlâkî fikir ve kullanımlar önerdiği kesindir.[1] Bununla birlikte Marx'ın toplumu geleneksel ahlâkî tarzda eleştirdiği örnekler de vardır. "Nitekim, kapitalizme özgü *lekelenmiş ahlâklar*dan söz eder ve ücretlerin *kötülüğünü* mahkûm eder. Aynı zamanda değişim değerinin ortadan kaldırılmasının burjuva toplumunun *kötülüğü*nü yok edeceğini öne sürer."[2] Benzer biçimde Marx'ın komünizmi ahlâkî görünen terimlerle tanımladığı pasajları vardır: "Komünist zanaatkârlar bir araya geldikleri zaman... insan kardeşliği sadece laf olmaktan çıkar, yaşamın bir olgusu haline gelir ve çalışmanın çelikleştirdiği vücutlarından üzerimize insan soyluluğu yansır." Ya da: "Bağımsız ahlâkın bakış açısı... insan haysiyetinin bilincini... temel alır. Onun [Marx'ın saldırdığı bir kitabın kahramanı, Rudolph'un] ahlâkı ise tam aksine, insan zaafının bilincini temel alır."[3] Bunun gibi örnekler, Marx'ın kapitalizm eleştirisinde tümüyle bilimsel bir üslûp ve yaklaşım içinde olduğunu ve ahlâkî dili tümden reddettiğini iddia etmeyi zorlaştırır.

Marx'ın on dokuzuncu yüzyıldaki kimi takipçileri ve Marksist eleştirmenlere göre bilimsel analiz ile ahlâkî eleştiri farklı alanların uzantılarıdır. Bu bakımdan kimilerine göre, ahlâkî eleştiriye hiçbir koşulda yer açılamaz. Kimilerine göreyse, bu yer açılsa bile bilimsel alanın bütünüyle dışındadır. Örneğin, Rudolf Hilferding gibi Marksistler ahlâkî bakışı bütünüyle dışlamaz; fakat sosyal bilimsel bir sistem olarak Marksizm ile ahlâkî politik bir taahhüt olarak sosyalizmin kesin olarak birbirinden ayrılması gerektiğini söyleyerek, arada zorunlu bir bağlantı olmadığını iddia eder. İkinci kuşak Marksistlerden Karl Kautsky ise, Hilferding'le aynı paralelde, olgu ile değer arasındaki ayrımı onarlar. Sosyal bilimin değerden bağımsız olması gerektiğini düşünür. Bununla birlikte, kapitalizmin ahlâkî eleştirisinin söz konusu bilimsel analizden ayrı bir sisteme dayalı olması gerektiğini belirtir.[4] Peki, bu görüşler, Marx'ın yukarıda değindiğimiz, metinlerindeki ahlâkî dil göz önüne alındığında bir arada nasıl değerlendirilebilir? Bir başka deyişle, Marx'ta bilimsel bakış ile ahlâkî eleştirinin birbirinden ayrı olduğu iddia edilebilir mi?

Diyebiliriz ki, olgu ve değer ayrımı yapan görüşlerin büyük bir çoğunluğu Marx'a oldukça pozitivist bir bilim anlayışı atfetmektedir. Kaldı ki Marx'ın böyle

1 George G. Brenkert, *Marx'ın Özgürlük Etiği*, çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1998, ss. 33-4.

2 *A.g.e.*, s. 34.

3 Marx'tan aktaran George G. Brenkert, *Marx'ın Özgürlük Etiği*, s. 34.

4 Kurtul Gülenç, *Marksizmde Ahlak Tartışmaları*, Tekin Yay., İstanbul, 2016, ss. 102-3.

bir bilim anlayışına dayandığı kuşkuludur. Onun düşünsel çizgisi Hegel'in bilim anlayışı ekseninde oluştuğu için, olan (olgu) ile olması gereken (değer) arasında keskin bir ayrım yoktur.[5] Marx'ın kendi yazılarında bile bir bilim insanının tarafsız yaklaşımı bulunmaz. Örneğin *Kapital*'de, kapitalizmin beraberinde getirdiği bencilliği, sömürüyü, yabancılaşmayı, değersizleşmeyi vb. mahkûm eder. Gazete yazılarından politik ekonomi yazılarına kadar birçok yazısına yer yer normatif ve partizan bir atmosfer hâkimdir.[6] Kaldı ki Marx pozitivist bir bilimci olsaydı, komünizmin insanlık için daha yüksek bir varoluş düzlemi oluşturacağına, tarihin ilerlemeci bir nitelik taşıdığına ilişkin yorumları anlamamız zor olurdu.[7] Dolayısıyla, Marx'ın analizinde olgu ile değer iç içedir. "Olgusal bildirim eleştirel değerlendirmenin bir parçası, eleştirel değerlendirme ise olgusal analizin ne anlama geldiğinin anlaşılması sürecinde tamamlayıcıdır."[8] Diğer bir deyişle, birbirinden bağımsız şekilde inşa edilen bilimsel ve ahlâkî sistemlerden söz edilemez.

Marx'ın bilimsel analizine ilişkin olarak ortaya konan bu yorumlar, onun kapitalizmi ahlâkî açıdan eleştirdiği argümanını temellendirme noktasında yetersizdir; çünkü tarihsel materyalist bir perspektifle oluşturulan ve bize toplumların gelişimsel bir teorisini vermeye çalışan söz konusu bilimsel anlayışın, bireylerin ahlâkî tercihlerine ne derece imkân tanıdığı önemli bir tartışmadır. Tarihsel materyalizmin tezlerine baktığımızda, üstyapı ile altyapı arasındaki etkileşimde belirleyici olan altyapı yani üretici güçlerdir. Üretici güçler bütünüyle üretim ilişkilerini, üretim ilişkileri de bütünüyle üstyapısal unsurları belirler. Üretici güçler, üretim araçları (âlet, makine, atölye, hammadde vs.) ve işgücünden oluşur. Üretim ilişkileri, insanların ve üretici güçlerin üretime katılmalarıyla oluşan ilişkilerdir. Tarih boyunca sırasıyla gözlemlenen efendi-köle, derebeyi-serf, kapitalist-işçi arasındaki ilişki üretim ilişkilerine örnektir. Üstyapıysa, söz konusu ekonomik altyapı üzerinde yükselir ve ahlâk, etik, din, devlet ve bunlara denk düşen bilme biçimlerini oluşturur. Bu biçimler, ekonomik ilişkilerin sonucu ya da ifadesidirler. Bazen bu ilişkileri sistematik olarak hatalı yansıtırlar ve yanlış bilinç, yani ideoloji olurlar. Bununla birlikte her toplumsal düzende belirli davranışlar, o toplumsal düzeni oluşturan rol ve ilişkiler tarafından zorunlu kılınır. Örneğin kapitalist, artı-değer üretir, işçi emeğini satar. Birey kendini bu ilişkilerin üzerine ne kadar çıkarırsa çıkarsın, sonuç olarak gidişattan çok fazla sorumlu değildir. Genel olarak bu yorum, Marx'ın *Kapi-*

5 *A.g.e.*, s. 105.

6 George G. Brenkert, *Marx'ın Özgürlük Etiği*, s. 19.

7 *A.g.e.*, s. 19.

8 Kurtul Gülenç, *Marksizmde Ahlak Tartışmaları*, s. 108.

tal'in "Önsöz"ündeki şu ifadesiyle desteklenir: "Toplumun iktisadi biçimlenişinin evrimini doğal tarihin bir süreci olarak gören benim görüşüm, bireyi, o kendini öznel olarak bu ilişkilerin üzerine ne kadar çıkarırsa çıkarsın, toplumsal olarak yaratığı kaldığı bu ilişkilerden, herhangi bir başka görüşten daha az sorumlu tutar."[9] Dolayısıyla, ahlâkî olarak belirli bir tarihsel evreyi onaylamak ya da mahkûm etmek söz konusu değildir. Bu açıdan tarihsel hareket bireylerin elinde değildir.

Altyapı ile üstyapı arasındaki bu tek yönlü katı determinist ilişki burjuva toplumunda yaşayan faillerin ahlâkî meselelere ilişkin tercihlerini ve sorumluluklarını olanaksızlaştırır. İnsanları, kaçınılmaz sonuçlara doğru katı bir zorunlulukla işleyen tarihin yasaları karşısında irade yoksunu, mekanik varlıklar konumuna getirir. Dolayısıyla tarihsel materyalizmin bu katı determinist yorumu ne ahlâka ne de özgürlüğe imkân tanır. Kaldı ki bu bakış açısından ne *Komünist Manifesto*'daki "Dünyanın bütün işçileri birleşin" sözünün ne de "dünyayı anlamak yetmez, değiştirmek de gerekir" diyen 11. tezin bir anlamı olacaktır. Her ne kadar tarihin kendi içsel dinamiği ve gelişme yasaları yadsınamaz olsa da, bu durum insanların tarihe hiçbir şekilde yön veremeyecekleri anlamına gelmez. İnsanların tercihleri, iradeleri ve eylemleri tarihe yön verebilir; çünkü tarihte, insanların istemelerinden tümüyle bağımsız, onları mutluluğa ve özgürlüğe ulaştıracak sihirli bir anahtar yoktur.[10]

Sonuç olarak üstyapının hiçbir şekilde ekonomik altyapı üzerinde etki etmediği fikri belirlenimci sorunlara neden olan yanlış bir yorumdur. Marx ve Engels, pek çok yerde üstyapı ve ideolojisinin, üretim tarzının gelişme yolunu etkileyebildiği görüşünü dillendirmiştir. *Alman İdeolojisi*'nde şöyle denir: "Bu tarih anlayışı, durum ve koşulların insanı yarattığı kadar, insanların da durum ve koşulları yarattığını gösterir."[11] Dolayısıyla insanlar sınırsız bir özgürlüğe sahip olmasalar da kendi tarihlerini yaparlar. Bu bakımdan görece etik bir sorumluluğa sahiptirler ve geleceği şekillendirme noktasında bu olanak önemlidir.

Elbette Marx, değişimin yalnızca ahlâkî öğütle olmayacağının farkındadır. Bu nokta, Marx'ın düşüncesindeki tutucu ama gerçekçi unsurdur.[12] Öyle ki, *Alman İdeolojisi*'nde, Genç-Hegelcilerin düşüncelerine karşı çıkışı da bu temeldedir. Marx, değişimin yalnızca bilincin ve onun ürünlerinin değişimiyle mümkün olabileceğini düşünmez; zira söz konusu bilinç ürünlerinin kaynağı

9 Karl Marx, *Kapital*, Cilt 1, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yay., Ankara, 1993, s. 18.

10 Kurtul Gülenç, *Marksizmde Ahlak Tartışmaları*, s. 114.

11 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez, Evrensel Basım Yay., İstanbul, 2013, s. 45.

12 George G. Brenkert, *Marx'ın Özgürlük Etiği*, s. 79.

mevcut toplumsal koşullardır. Bu minvalde, toplumun dönüştürülmesi zihinsel eleştiri yoluyla değil, toplumun bütününün devrimci bir tarzda pratik olarak alaşağı edilmesiyle mümkündür. Dolayısıyla sorun, diğer filozofların yaptığı gibi yalnızca teorik değil, aynı zamanda pratik bir tarzda çözümlenecek, pratik bir sorundur.

Nihayetinde Marx bize içinde yaşadığımız ilişkilerin kapanına nasıl sıkıştığımızı ve bu ilişkileri değiştirmek için gerekli koşulları ayrıntılarıyla anlatır. Değişim, alışılmış hareket tarzlarının ürettiği çelişkiler, bu tarzların terk edilmesini gerektirecek kadar büyümedikçe gerçekleşmez. Değişim, diğer zorunlu koşulların yanı sıra eylem, anlama ve işbirliği gerektirir.[13]

Ahlâk Bir İdeoloji mi?

Marx ve Engels, *Alman İdeolojisi*'nde, insanın pratik-toplumsal varoluşunun onun bilincini ve düşünme biçimini belirlediği tezini ortaya koyarak, insanın toplumsal yaşamının bütününde üretim ilişkilerinin belirleyici rolüne dikkat çekerler:

> Fikirlerin, tasavvurların ve bilincin üretimi, başlangıçta, insanların maddi faaliyetiyle ve aralarındaki maddi temaslarla, yani gerçek hayatın diliyle doğrudan bağlantılıdır. Tasavvur, düşünme, insanlar arasındaki zihinsel ilişkiler, bu aşamada hâlâ onların maddi davranışlarının dolaysız ürünü olarak ortaya çıkar. Bir halkın siyasal dilinde, hukuki, ahlaki, dini, metafizik vb. dilinde ifadesini bulan zihinsel üretim için de aynı şey geçerlidir. Sahip oldukları tasavvurları, fikirleri vb. üretenler insanların kendileridir; yani, üretici güçlerinin belirli bir gelişim düzeyi ve bu düzeye karşılık gelen –en ileri biçimlere varıncaya kadar– maddi ilişkileri tarafından koşullanan gerçek, aktif insanlardır. Bilinç, asla bilinçli varlıktan başka bir şey olamaz; insanların varlığı da onların gerçek yaşam süreçleridir. Eğer bütün ideolojilerde insanlar ve onların ilişkileri bir *camera obscura*'daki gibi baş aşağı duruyor görünüyorsa, bu olgu da, tıpkı nesnelerin gözün ağ tabakası üzerinde ters çevrilmesinin onların doğrudan fiziksel yaşam süreçlerinden ileri gelmesi gibi, insanların tarihsel yaşam süreçlerinden ileri gelir.
> Gökyüzünden yeryüzüne inen Alman felsefesinin tam tersine, burada, yeryüzünden gökyüzüne çıkılmaktadır. Yani, etten ve kemikten insanlara ulaşmak için, ne insanların söylediklerinden, hayal ettiklerinden, kavradıklarından, ne de anlatılan, hayal edilen ve kavranan biçimiyle insanlardan yola çıkılır; aksine, bu yaşam sürecinin ideolojik yankı ve yansımaları gerçek, faal insanlardan yola çıkılarak ve onların kendi yaşam süreçleri

13 *A.g.e.*, s. 76.

> temelinde ortaya konur. İnsanların kafalarında oluşturdukları en olmadık hayaller bile, ister istemez, [e]mpirik olarak kanıtlanabilir olan ve maddi temellere dayanan kendi maddi yaşam süreçlerinin yüceltilmiş yansımalarıdır. O halde ahlak, din, metafizik ve ideolojinin diğer bütün çeşitleri ile bunlara karşılık gelen bilinç biçimleri, artık bağımsız görünümlerini yitirir. Onların bir tarihi, bir gelişim süreci yoktur; fakat insanlar maddi üretimlerini ve maddi temaslarını geliştirdikçe, kendi gerçek dünyalarının yanı sıra düşüncelerini ve düşüncelerinin ürünlerini de değiştirirler. Yaşamı belirleyen bilinç değildir, tersine, bilinci belirleyen yaşamdır.[14]

Görülüyor ki, tüm bilinç biçimleri maddî yaşam süreçlerinin yansımalarıdır. Dolayısıyla din, ahlâk, hukuk, metafizik gibi zihinsel üretimler insanların arasındaki maddî temasların ürünüdür. Diğer bir deyişle, söz konusu unsurlar, üretim düzeyinin belirli bir düzeyi ve bu düzeye karşılık gelen maddî ilişkiler tarafından koşullanırlar. Ahlâkı ideolojiye bağlayan nokta tam da burasıdır. Öyle ki, eğer "bilinç içerikleri maddi koşullarca biçimlenen değil de maddi koşulları yaratan içerikler haline getirilirse, bütün olay ve durumlar sanki *camera obscura*'daymış gibi baş aşağı çevrilmiş biçimde görülür."[15] Marx'ın Genç-Hegelciler şahsında eleştirdiği ve "gökyüzünden yeryüzüne inen" felsefe olarak nitelendirdiği Alman felsefesinin temel özelliği budur. Bu felsefe nedenleri sonuçlar ve sonuçları da nedenler gibi göstermiştir. Bu yüzden, neden-sonuç ilişkisini hakikî bir düzleme oturtabilecek tam tersi bir yönelime, yani yeryüzünden gökyüzüne çıkan diyalektik materyalist bir yaklaşıma ihtiyaç vardır.[16]

Marx ve Engels'in açıklıkla ortaya koyduğu gibi, insan bilincinden yola çıkarak maddî gerçekliğin analizine varmak hatalıdır. Doğru yaklaşım aksi yönde olmalıdır. Meselenin kökeni hatalı fikirler değil, bu hatalı fikirleri üreten toplumsal gerçekliğin çarpık doğasıdır.[17] Mevcut somut koşullardan yola çıkarak toplumsal gerçekliğin doğru bir analizini yapmaya çalışmak, aynı zamanda bu hatalı fikirlerden ve yanlış bilinç içeriklerinden kurtulma noktasında önem taşır. Dolayısıyla ideolojinin söz konusu maddî pratikten yola çıkarak açıklanması gerekir. Bu noktada şu soruyu sormamız kaçınılmazdır: Peki, tüm fikirler ideoloji midir? Ya da hangi fikirler ideolojiktir?

Tüm fikirlerin ideoloji olduğunu kabul edersek, Marx'ın kendi fikirlerine de ideoloji dememiz gerekir. Fakat unutulmamalıdır ki, Marx'ın *Alman İdeolojisi*'ni

14 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, ss. 34-5.

15 Kurtul Gülenç, *Marksizmde Ahlak Tartışmaları*, s. 118.

16 *A.g.e.*, s. 118.

17 David McLellan, *İdeoloji*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2005, s. 13.

yazma gerekçesi, kendi bakış açısının Alman felsefesinin ideolojik bakış açısıyla karşıtlığını ortaya koymak içindir.[18] Dolayısıyla soruyu şu şekilde sormamız daha mantıklıdır: Bir düşünceyi ideolojik yapan ölçüt nedir?

David McLellan'a göre düşünceleri ideolojiye dönüştüren şey, bu düşüncelerle, emek sürecini karakterize eden toplumsal ve ekonomik ilişkilerin çelişkili doğası arasındaki bağdır.[19] Gerçekte toplum çıkar çatışmalarıyla bölünmüştür; fakat toplumsal ve ekonomik iktidarın asimetrik dağılımını haklı gösteren fikirler, toplumu çatışmalı değil uyumlu resmederek bu karşıtlıkların üstünü örtmeye ve toplumun parçalanmasını engellemeye çalışırlar.[20] McLellan'dan devam edersek:

> Dolayısıyla bir fikri ideolojik kılan şey, toplumsal ve ekonomik ilişkilerin gerçek doğasını gizlemesi ve böylelikle toplumdaki sosyal ve ekonomik kaynakların eşitsiz dağılımını haklı göstermesiydi. Sonuç olarak, bütün fikirler değil, sadece toplumsal çelişkileri gizlemeye yarayanlar ideolojikti. Bütün sınıfların, işçi sınıfı da dâhil, ideoloji üretmesi mümkün olsa da, ideolojiye ideoloji demek ancak hâkim sınıfın çıkarına hizmet ettiği sürece anlamlıydı. Toplum ve toplumun sınıfsal yapısı da sürekli değiştiğinden, bazı düşüncelerin zamanla ideoloji haline gelmesi veya ideoloji olmaktan çıkması mümkündü.[21]

Görüldüğü gibi ideolojinin karakteri olumsuzdur; çünkü ideoloji bütün toplumun çıkarına hizmet ediyor gibi görünse de, aslında hâkim sınıfın çıkarlarıyla ilgilidir. Diğer bir deyişle, ideoloji, hâkim sınıfın çıkarlarını meşrulaştıracak şekilde sınıfsal çelişkilerin üzerini örter. Böylelikle toplumun düzenine ve istikrarına katkı sağlar.

Bir fikri ideolojik kılan ölçütü belirlediğimize göre şu soruları sorabiliriz: Ahlâk sistemleri için de ideoloji tanımlaması yapılabilir mi? Eğer öyleyse, düşünürün ideolojik bulduğu bir sistem ve bu sistemin kategorileri aracılığıyla kapitalizm eleştirisi yaptığını söyleyebilir miyiz? Aksini düşünürsek, yani ideolojik olmayan ahlâk sistemleri de mevcutsa, bu durumda Marx'ın kapitalizm eleştirisinin, ahlâkî bir zemine dayandığından bahsedilebilir mi?

Ahlâkın temelini oluşturan koşullara daha yakından bakıldığında, ahlâkî değerlerin hâkim sınıfın pratik çıkarlarıyla ilişkili olduğu söylenebilir; çünkü

18 Kurtul Gülenç, *Marksizmde Ahlak Tartışmaları*, s. 119.

19 David McLellan, *İdeoloji*, s. 14.

20 *A.g.e.*, s. 15.

21 *A.g.e.*, s. 15.

ahlâkın birçok durumda, söz konusu çıkarları karşıladığı ölçüde doğrulandığı ya da geçerli olduğu görülür. *Alman İdeolojisi*'nden alıntılarsak:

> Egemen sınıfın düşünceleri, her çağda egemen düşüncelerdir: Yani, toplumun *maddi* egemen gücü olan sınıf, aynı zamanda egemen *fikrî* güçtür. Maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf, bu sayede aynı zamanda zihinsel üretim araçlarının da üzerinde denetim kurar; böylelikle zihinsel üretim araçlarından yoksun olanların düşüncelerini de, genel olarak, kendine tabi kılar. Egemen düşünceler, egemen maddi ilişkilerin fikrî ifadesinden, düşünceler halinde kavranan egemen maddi ilişkilerden, yani o bir sınıfı egemen sınıf yapan ilişkilerden başka bir şey değildir; yani, onun egemenliğinin düşünceleridir.[22]

Bu durumda ahlâk açıkça sınıf baskısının bir aracı hâline gelir. Öyle ki, hâkim sınıfın çıkarlarına hizmet edecek şekilde mevcut statükoyu doğrular ya da akla uydurur. Her türlü ahlâk kuralı da bu bakımdan hâkim sınıfın içinde bulunduğu çağa göre değişecektir. Dolayısıyla söz konusu ahlâkî iddiaların geçerliliği, belirli tarihsel dönemler ve toplumlarla sınırlıdır. İşte bu durumda ahlâkın bir ideoloji olduğu kolaylıkla söylenebilir. Fakat ideolojik olma tüm ahlâk sistemlerinin bir özelliği midir?

Brenkert, işte bu noktada, ahlâkın doğası gereği sınıf çıkarlarına hizmet ettiğinin bütün ahlâk formlarının zorunlu bir özelliği olduğu fikrine karşı çıkar. Ahlâk sınıf çıkarlarıyla bağlantılı olabilir; fakat ona göre bu durum ahlâkın baskıcı kullanımına örnektir. Ahlâkın aslî doğası budur diyemeyiz.[23] Ona göre ideolojik olan ahlâkî değerler, daha ziyade, kurumsallaşmış olanlardır. Bunlar insanın ve toplumun bilincinde yer alan, kodlanmış, uyarlanmış, teorileşmiş, yasalaştırılmış ve hükme bağlanmış değerlerdir. Ve bu değerlerin varlığını nihaî olarak açıklayan o sistemin üretim tarzıdır.[24] Bununla birlikte bir kişi belli bir üretim tarzına denk düşmeyen ve o üretim tarzıyla açıklanabilir olmayan fikirlere ve değerlere de sahip olabilir.

Nielsen ise farklı bir ideoloji okumasıyla ahlâk meselesini irdeler. Ona göre, Marx "ahlâk ideolojidir" derken epistemolojik ya da kavramsal bir iddiada bulunmamıştır. Diğer bir deyişle Marx, ahlâkî değerlerin mantıksal statüsüne ilişkin bir şey söylüyor değildir. Onun ahlâka ilişkin bu yargısı, hayatın akışı

22 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 52.

23 George G. Brenkert, *Marx'ın Özgürlük Etiği*, s. 95.

24 *A.g.e.*, ss. 64-5.

içinde, ahlâkın sosyolojik işlevine dair empirik bir yargıdır.[25] Dolayısıyla Marx, bu argümanıyla ahlâkın doğasına ilişkin bir belirlemede bulunmaz. Daha ziyade, ahlâkın bir toplumsal sistem içindeki fonksiyonuna ilişkin konuşmaktadır. Açıktır ki, "ideoloji onun için epistemolojik değil, sosyolojik bir kategoridir."[26]

Nielsen, ayrıca bütün üstyapısal unsurların ideolojik olmadığını ekler. Örneğin, "kölelik kötüdür" ya da "birinin temel ihtiyaçlarını tatmin etmek iyidir" gibi kendi başına ideolojik olmayan ahlâkî yargılar vardır. Zaman zaman bu tip yargıları ideolojik ahlâkî sistemlere yerleşmiş de bulabiliriz. Burada ayırıcı olan nokta şu ki, öyle olmayabilirler de. Sınıflı bir toplumda bu tip yargılar hâlâ doğru ahlâkî yargılar olarak varlığını sürdürebilir. Dolayısıyla onları savunmak ya da tartışmak zorunda kalmayız. Sonuç olarak, çoğaltabileceğimiz bu ahlâkî yargıların her zaman sınıf çıkarlarıyla ilişkili olduğunu söyleyemeyiz.[27]

Nielsen'e göre, böylesi bir ideoloji okumasıyla, kapitalizmin ahlâkî bir eleştirisi yapılabilir ve adalet ilkesinin sosyalist bir versiyonu ortaya konabilir. Düşünüre göre, insanlık tarihinde sürekli gelişen üretim biçimlerine uygun olarak üstyapıda da olumlu bir ilerleme ve gelişme söz konusudur. Diğer bir deyişle, ahlâk da üretim biçiminin bir yansıması olarak gelişir. Batı tarihi üretim biçimlerindeki gelişmişliğe göre belirli periyotlara ayrılır ve her periyot bir öncekinden daha ileri bir aşamayı temsil eder. Buna göre, feodal toplum köleci toplumdan, kapitalist toplum da feodal toplumdan daha gelişmiş olacaktır. Ve şimdi sosyalist bir toplumun doğuşu, bütün bu kendine özgü üretim biçimlerinin üzerinde yükselir. Ahlâkî sistemler de buna paralel olarak sosyalist bir toplumda en gelişmiş seviyeye ulaşacaktır.[28] Nielsen'in bu düşünceleri bazı varsayımlara dayanır. Bunlardan ilki tarihin doğrusal bir ilerleme gösterdiği şeklindeki tarihsel materyalist tezdir. Marx bu bakışı onaylasa da, bazı metinlerinde geçmişe öykünen ifadelere rastlamak mümkündür. Dolayısıyla Nielsen'in ortaya koyduğu bu yaklaşım diyalektik bakışı oldukça kabalaştırır.[29] İkincisi, altyapı ile üstyapı arasındaki ilişkide gelişimsel açıdan birbirine tekabül eden bir paralelliğin olup olmadığıdır. Ahlâkın, sınıf çıkarlarını gizlemeye yarayan bir maske olduğu düşünülürse, Marx'ın, ahlâkın üretim biçimine paralel gelişiminden değil, onun tümüyle ortadan kaldırılmasından bahsetmesi daha mantıklıdır.[30]

25 Kai Nielsen, "Historical Materialism, Ideology and Ethics", *Studies in Soviet Thought*, Cilt 29, Sayı 1, Haziran 1985, s. 59.

26 *A.g.e.*, s. 61.

27 *A.g.e.*, s. 61.

28 *A.g.e.*, s. 60.

29 Kurtul Gülenç, *Marksizmde Ahlak Tartışmaları*, s. 146.

30 *A.g.e.*, s. 146.

Son olarak adalet ilkesinin sosyalist bir versiyonunu geliştirmek ancak sosyalist üretim koşullarında mümkündür. Dolayısıyla, Marx'ın kapitalizmi sosyalist bir adalet fikrinden hareketle eleştirdiğini söylemek Marx'a tarih ötesi, aşkın bir adalet ilkesi atfetmektir.

Nielsen gibi Marx'ın kapitalizmi ahlâkî açıdan eleştirdiğini öne süren bir başka yaklaşım G.A. Cohen'e aittir. Söz konusu yaklaşımda Cohen, doğal haklar düşüncesine başvurur ve bu düşüncenin yasal temellerden ziyade ahlâkî temellere dayandığı fikrini öne sürer. Her ne kadar birçok Marksist doğal haklar söylemine mesafeli olsa da, Cohen doğal hakların var olduğunu savunmaktadır. Ona göre özel mülkiyete dair doğal haklardan bahsedilemeyecek olsa da, protesto hakkı gibi doğal haklardan bahsedilebilir. Diyelim ki devlet, nükleer savunma politikalarına karşı tamamen barışçı nitelikteki protestoları ulusal güvenliği tehdit ettiği gerekçesiyle yasaklıyor. Herhangi bir ulusal güvenlik tehdidi söz konusu olmamasına rağmen, devletin bu tür protestoları yasaklaması karşısında şöyle bir itiraz yükselebilir: "İnsanların herhangi bir hükümet politikasını protesto etme hakkı vardır." Bu durumda insanların farkında olmadan doğal haklarına başvurdukları söylenebilir;[31] çünkü bu itiraz yasal olmasa da ahlâkî bir zeminde temellenmektedir. İşte Cohen'e göre insanların bu iddiası, temelini yasalarda bulmayan bir doğal hak talebidir. Bu nedenle, "doğal (ya da ahlâkî) hakların dili adaletin dilidir ve adalet kavramını ciddiye alan herkes doğal hakların var olduğunu kabul etmelidir."[32]

Cohen'e göre, Marksistler adalet hakkında pek konuşmazlar, konuştuklarında da genelde adalet fikrinin bir yanılsama olduğunu söylerler. Hâlbuki adalet, ona göre devrimci Marksist düşüncede merkezî bir yere sahiptir ve Marksistlerin adalete ilişkin olumsuz bir fikre sahip olmaları çoğunlukla temelsizdir. Bu, biraz da, onların kendilerini yanlış tarif etmeleri yüzündendir. Cohen'e göre kapitalizmin adaletsiz olması, –Marksistler böyle düşünmediklerini iddia etseler bile– Marksistlerin temel bir kanısıdır. Cohen bu iddiasını Marksistlerle sosyal demokratları karşılaştırarak ortaya koymaya çalışır. Örneğin, sosyal demokratlar kapitalist pazar ekonomisine ahlâkî bir itirazda bulunurken, bu ekonomik sistemin zayıf olanları yeterince gözetmediğini ve onları çok zor koşullarda yaşamaya mahkûm ettiğini ileri sürerler. Dolayısıyla refah devleti olmaksızın işçilerin durumunun kötüye gideceğini, bu nedenle gerekli iyileştirmelerin yapılması gerektiğini dile getirirler. Fakat onların bu itirazı temelini adalet kavramında bulmaz. Cohen'e göre, sosyal demokratlar sömürünün kendisini değil, etkilerini dert edinmektedirler. Dolayısıyla yaklaşımları güçlü bir adalet duygusunu değil, hayırseverli-

31 Gerald A. Cohen, "Freedom, Justice and Capitalism", *New Left Review*, Sayı 126, Mart/Nisan 1981, s. 12.

32 *A.g.e.*, s. 12.

ği temel alır;[33] çünkü kapitalist sistemin bir bütün olarak tasfiye edilebileceğine inançları yoktur, bu nedenle, onun iyileştirilebileceğine odaklanmışlardır. Sosyalist itiraza göreyse zaten hiç kimseye ait olmaması gereken üretim araçlarının, pazar ekonomisinde "özel" mülk olarak edinilebilmeleri sorunun ta kendisidir. Bu açıdan bakıldığında sosyalist itirazın pazar ekonomisine yaptığı eleştiri, bu ekonominin temelinin adaletsiz olmasıyla ilgilidir. Cohen'e göre devrimciler bu bakımdan güçlü bir adalet duygusuna sahiptir. Dolayısıyla sorulması gereken asıl soru, kapitalist özel mülkiyetin ahlâkî açıdan savunulup savunulamayacağıdır. Diğer bir deyişle, incelenmesi gereken şey, eşyanın/nesnenin nasıl mala ve mülke dönüştüğü ve bu dönüşümün adaletidir. Cohen bu dönüşümün kendisinin adaletsiz olduğunu söyler ve mülkiyet denen şeyi, ahlâkî açıdan bakıldığında, herkese ait olması gereken şeyin hırsızlığı olarak nitelendirir.[34]

Cohen'in bu fikirlerine ilk itiraz "doğal haklar" meselesi bağlamında yapılabilir. Doğal haklar söylemi liberal gelenekte kendisine oldukça geniş bir yer bulur. Bu haklar içerisinde en temel olanlarından biri mülkiyet hakkıdır. Gerçi Cohen, mülkiyeti açıkça bir hırsızlık olarak nitelendirir ve doğal bir hak olarak tanımlamaz. Fakat protesto hakkı gibi ahlâkî zeminde kendisine temel bulacak birtakım doğal hakların var olduğunu savunur. Bu noktada şu soruyu sorabiliriz: Marksistlerin hak, adalet ve ahlâk kavramlarına yönelik olumsuz tutumlarında haklı bir gerekçe olabilir mi? Marx kapitalizmi eleştirirken gerçekten hak ve adalet kavramlarını temel alan bir eleştiri mi yapmıştır? Bu soruyu cevaplamak için *Alman İdeolojisi*'ne başvurulabilir. Burada Marx, "hak"kı şu şekilde tanımlar: "Hak, insanların maddi ilişkilerinden ve aralarındaki bundan kaynaklı çelişkilerden kaynaklanır."[35] Ona göre yalnızca komünizm bu türden çelişkileri aşacaktır. Dolayısıyla, hak ve adalet gibi kavramlar, baskı ve uzlaşmazlık mefhumlarıyla ilişkilidirler ve komünizmde aşılırlar. Nasıl ki ortaçağın üretim tarzının siyasal ifadesi ayrıcalıklardır, modern zamanlardaysa modern üretim tarzının siyasal ifadesi haklardır.[36] Kapitalizmle birlikte ortaçağ sisteminin temelini oluşturan ayrıcalıklar nasıl ortadan kalktıysa, komünizmle birlikte de haklar ortadan kalkacaktır. Sonuç olarak Marx'ın, kapitalizmi mahkûm ederken, bunu doğal ya da değil, herhangi bir "hak" kavramını temel alarak yaptığını söylemek oldukça zordur.

Marx'a göre doğal haklar olarak formüle edilen haklar özünde burjuva sınıfının haklarıdır ve bu hakların en temeli de özel mülkiyet hakkıdır. "Burjuva sınıfı-

33 *A.g.e.*, s. 12.

34 *A.g.e.*, s. 15.

35 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 272.

36 *A.g.e.*, s. 280.

nın dilinde özgürlük, esas olarak burjuva bireyinin kendi mülkiyetini istediği gibi kullanmasıdır, bireyin güvenlik hakkı ise onun bir mülk sahibi olarak korunmasıdır ve her şeyden önce mülkiyetinin korunması hakkıdır."[37] Dolayısıyla özgürlük bu yaklaşımda müdahale etmeme özgürlüğüdür ve her birimizin diğer insanlardan korunmaya ihtiyacı olduğu fikrine dayanır.[38] Marx'a göreyse özgürlük, kişinin başkalarıyla akılcı ve uyumlu ilişkiler içinde kendisini geliştirmesini sağlayan bir yaşamı gerektirir. Sonuç olarak, hukuk sistemi ve hakların büyük oranda ilgili toplumun üretim biçimiyle koşullandığı düşünülürse, kapitalizmi hak/adalet eksenli bir eleştiriye tâbî tutmak imkânsızdır.[39] Her ne kadar haklar ve adalet düşüncesi, kapitalizme karşı mücadeleyi güçlendirmek amacıyla zaman zaman Marx'ın söylemlerinde yer bulmuş olsa da eleştirisinin temelinde yer alan kavramlar değildir. *Gotha Programının Eleştirisi*'nde bunu bir kez daha bütün açıklığıyla ortaya koyar:

> Bir yanda, belirli bir dönemde bir anlam taşıyan, artık eskimiş laf kalabalığı durumuna düşmüş ama yine de bozguncu fikirleri, dogmalar olarak Parti'mize yeniden kabul ettirmeye çalışmanın, ayrıca, Parti'ye sokmak için büyük çabalar harcanan, ama artık onda kök salmış olan gerçekçi bakış açısını, demokratlar ve Fransız sosyalistleri arasında çok yaygın olan hak (*Recht*) ve diğer zırvalar hakkındaki ideolojik saçmalıklarla rayından çıkarmanın nasıl bir suç olduğunu göstermek amacıyla... "eşit hak" ve "adil bölüşüm"le uzun uzun uğraştım.[40]

Dolayısıyla, kapitalist üretim biçiminin koşulladığı bir ahlâk sistemi ve bu sistem içinde yer alan hak, adalet gibi kategorilerle Marx'ın kapitalizmi eleştirmesinin olanaklı olmadığı pekâlâ söylenebilir; çünkü Marx bunu yapıyor olsaydı, tam da bu sömürü ilişkisini meşrulaştıran burjuva adalet ilkesiyle düşünüyor olurdu. Fakat Marx'ın eleştirisi, burjuva hak ve adalet anlayışını, sömürüye uğrayan işçi sınıfı lehine yeniden tanımlamak değildir. Diğer bir deyişle Marx, kapitalizmde malların kötü bölüştürüldüğünü temel alan bir eleştiri ortaya koymaya çalışmaz. Yine o, farklı bir bölüşüm modeli ortaya konulması hâlinde özel mülkiyetin kabul edilebilir olduğunu da öne sürmez. Marx'ın temel derdi, özel mülkiyeti yaratan koşulları tümüyle ortadan kaldırmaktır. Özel mülkiyet hırsızlıksa, onu kapitalistten alıp proletaryaya vermek çözüm değildir. Ya da en

37 Kurtul Gülenç, *Marksizmde Ahlak Tartışmaları*, s. 136.

38 *A.g.e.*, s. 136.

39 *A.g.e.*, ss. 138-9.

40 Marx'tan aktaran Steven Lukes, *Marksizm ve Ahlak*, çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1998, s. 25.

azından Marx, böyle bir çözümle ilgilenmez. Bu durumda, Marx'ın evrensel bir adalet ilkesine başvurduğunu mu söyleyeceğiz? Bunu söylemek de oldukça zordur; zira Marx'ın evrensel bir adalet ilkesi temelinde kapitalizmi eleştirdiğini söylemek onun eleştirisine tarih ötesi, aşkın bir adalet ilkesi atfetmektir. Nitekim Marx'ın düşüncesinde temel olan şey, ahlâk, hukuk ve politika gibi üstyapı unsurlarının üretim biçiminden ayrı düşünülemeyeceğidir. Onun bu görüşü her türlü evrensel adalet ilkesini dışlar.

Marx'ın kapitalizmi komünist adalet ilkesi temelinde eleştirdiğini söylemek de hatalıdır; çünkü komünist adalet ilkesi, yani "herkesten yeteneğine göre, herkese ihtiyacı kadar" ilkesi, kapitalizm koşullarında gerçekleştirilemez. Dolayısıyla kapitalizm bu ilkeyle yargılanamaz; çünkü kapitalizm ve önceki toplumlar böyle bir adalet ilkesinin maddî temelinden yoksundur. Marx'a göre, normlar ve idealler proletaryanın bilincinin devrimci bir güce dönüştürülmesine gerçekten hizmet edebilir; ama bu ancak uygun maddî koşullar varsa olabilir. Aksi hâlde bu türden bir görüş, fikirlerin üstünlüğüne inanan bir idealizm biçimi olur.[41]

Ziyad Husami gibi düşünürlerin komünist adalet ilkesinin kapitalizme uygulanabileceği, çünkü her toplumun "kendi üretici imkânları içinde insanî ihtiyaçlar"ı karşıladığı sürece âdil olabileceği –komünist adalet ilkesini yerine getirebileceği– düşüncesi anlamsızdır; çünkü bu görüş kapitalizmin doğasına uygun değildir. Kaynakları bilinçli ve akılcı biçimde tahsis etme girişimi kapitalizmin sonunu getirir. Kapitalizm komünizmin gelişiminde zorunlu ve bu ölçüde meşru bir evredir. Marx, kapitalizmin üstesinden ancak, komünizmin ortaya çıkabileceği türden üretim güçleri, gene kapitalizm tarafından geliştirildikten sonra gelinebileceğini düşünür. Dolayısıyla kapitalizm bir komünist adalet ilkesiyle değerlendirilemez.[42]

Nitekim adalet gibi ahlâkî kavramlar, belirli çağlarda, belirli üretim biçimleri altında ortaya çıkar ve ancak bu koşullar içinde anlaşılabilir. Örneğin, Antik Yunan'da kölelik üretim biçimiyle uyumlu olduğu için söz konusu sistem içinde âdil bir uygulamadır. Eğer antikçağ için köleliğin adaletsiz olduğu söyleniyorsa, bu değerlendirme, çağdaş üretim biçimine dayanan adalet anlayışıyla o güne bakmaktan kaynaklanır.[43] Kapitalist üretim ilişkileri içindeyse, işçinin işgücünün tam karşılığını ve kapitalistin de işçinin işgücünün tam kullanım değerini aldığı zaman kapitalizm altında adalet gerçekleşir. Burada işçi ve kapitalist bağımsız olarak kendi mallarını değiş tokuş eden özgür bireyler gibi görünür ve bu ilişki kendi dinamikleri içinde tamamen âdildir; çünkü her iki tarafın da

41 George G. Brenkert, *Marx'ın Özgürlük Etiği*, ss. 199-200.

42 *A.g.e.*, s. 201.

43 Allen Wood, "The Marxian Critique of Justice", *Philosophy & Public Affairs* I, Sayı 3, Bahar 1972, s. 259.

mevcut üretim ilişkileri içerisinde belirli haklara sahip olmaları üzerinde temellenir. Fakat kendi dinamikleri içerisinde âdil olan bu ilişki özünde bir sömürü ilişkisidir; çünkü kapitalizm, bir sınıfın diğer sınıfın emeğine artı-değer olarak el koymasına, bu da yine bir sınıfın diğer sınıfa emek gücünü para karşılığı satmasına dayanır. Sermaye sürekli olarak işçinin ücretlendirilmeyen emeğine el koyularak genişler.[44] "İşçinin kapitalist tarafından bu şekilde sömürülmesi bir adaletsizlik değil, bir esaret/kölelik biçimidir."[45] Başka bir deyişle, kapitalist sömürü, esasında işçi üzerindeki gizli bir egemenlik biçimidir. Dolayısıyla kapitalizmin adaletsiz olarak mahkûm edilmesi, onu burjuva adaletinin standartlarına göre mahkûm etmektir. Bu standartlar da üretim araçlarının ortak mülkiyetini temel alan bir toplum, yani komünizm içinde bütün anlamını yitirir.

Marx kapitalizmi ve burjuva toplumunu bölüşümcü adalet açısından mahkûm etmediyse, eleştirisinin temelinde hangi kavram vardır? Ya da bu eleştirinin hâlâ ahlâkî bir boyut taşıdığı iddia edilebilir mi? Brenkert'a göre evet. Marx'ın kapitalizm eleştirisinin çok temel bir ahlâkî boyutu vardır. Bu, ne adalet düşüncesi ne de doğal hak gibi kavramlarla ifade edilebilir. Daha ziyade özgürlük kavramıyla ifade edilebilecek bir eleştiridir bu. Marx, kapitalizme, kapitalist sistemde yaşayan insanlar özgür olmadıkları için itiraz eder. Yani eleştirisinin temelinde bir özgürlük etiği yer alır.

Brenkert, bu iddiasını temellendirmek için öncelikle ahlâk kavramının iki farklı anlamı üzerinde durur. Bunlardan ilkini, yükümlülük ya da görev ahlâkı olarak tanımlar. Belirli kurallara ve görevlere uygun davranmak bu ahlâkın öne çıkan özelliğidir. Brenkert'a göre Marx'ın ahlâk anlayışı bu kategoride değildir. Marx'ta ahlâkın olmadığı eleştirisi de genellikle bu ahlâk tanımı üzerinden yapılır. Brenkert'ın yaptığı ikinci ahlâk tanımı, ahlâkı belli eğilimlerin geliştirilmesi ve karakter özellikleriyle ilişkilendirir. "Şunu yap" değil, "şöyle ol" şeklinde ifade edebileceğimiz bu ahlâk anlayışı, ahlâkî görev duygusuna karşı erdemli olma idealini ortaya koyar. Marx'ın ahlâk görüşüne yakın olan anlayış da budur. Bu bakış açısının kökleri Antik Yunan düşüncesinde bulunabilir. Şöyle ki, Antik Yunan'a göre, ahlâkın esas sorusunu erdem ve yetkinliğin doğası oluşturur. Bu açıdan, Yunan düşüncesi ahlâkî görevin yerine getirilmesi gibi daha sınırlı bir ahlâkî mefhumu reddeder ve şu sorulara cevap arar: "Bir insana en uygun yaşam hangisidir? Bu yaşam için ne tür etkinliklerde bulunmak gerekir?"[46]

Brenkert'a göre Marx'ın etiği bir yükümlülükler, görevler etiği değil, erdem etiğidir. Marx'ta bir ahlâk olmadığını söyleyenler aslında onun bir "görev etiği"-

44 *A.g.e.*, s. 277.

45 *A.g.e.*, s. 277.

46 George G. Brenkert, *Marx'ın Özgürlük Etiği*, ss. 35-8.

ne sahip olmadığını söylüyorlar. Görüldüğü gibi ahlâkın ne anlamda kullanıldığı bu yorumu yapabilmek için önemlidir. Bu ayrım daha önce yapılmamıştır. Yine de, Allen Wood gibi yorumcular, Marx'ın esas olarak erdemle birleştirilen bazı yaşam özellikleriyle ilgilendiğini kabul etseler de, Marx için bunun bir ahlâk meselesi olduğunu reddetmişlerdir.[47] Onlara göre bu türden erdem ve yetkinlikler ahlâkî olmayan bir nitelik taşımaktadır.

Erdem etiğinin toplumsal değişimle ilişkisi bir görev etiğininkinden farklıdır. Görev etiği, mevcut kurumlar içindeki evrimci değişime kolayca uyum sağlar. Kapitalizmle bu anlamda kavramsal ilişkide olduğu söylenebilir. Erdem etiğiyse hangi yaşam tarzlarının insana lâyık olduğunu sorgular. Yetkinlik ve yaşamın zenginleştirilmesi peşindedir.[48] Bu etik, toplumun ve toplumsal kurumların yüzünü önemli ölçüde değiştirecek daha radikal bir değişime yönelir. Dolayısıyla Marx'ın örtük ahlâk teorisini bir erdem etiği olarak anladığımız takdirde, onu devrimin gerekliliğini savunmaya yönelten düşüncenin dinamiklerini daha bütünlüklü biçimde değerlendirebiliriz.[49] Dolayısıyla etik, somut ve pratik olarak toplumun nasıl değişmesi gerektiğini, bu türden bir değişimin imkânları ışığında göstermelidir.

Marx'ın erdem etiğini tanımlayan özgürlük anlayışı burjuva özgürlüğünden daha geniş ve daha zengindir. Öncelikle, burjuva özgürlüğü negatiftir. Bu anlayışa göre, bireyler başkaları ve devlet tarafından zorlanmadıkları ölçüde özgür olurlar. Marx'ın özgürlük anlayışı ise toplumsal, kolektif ve pozitiftir. Diğer bir deyişle, sadece zorlanmanın olmamasını değil, aynı zamanda kişinin başkalarıyla akılcı ve uyumlu ilişkiler içinde kendisini geliştirmesini sağlayan bir yaşamı gerektirir. Özgürlük, Marx'a göre "bir insanın öteki insanlarla komünal ilişkiler içinde kişinin öz-nesneleştirimini (*self-objectification*) oluşturan arzu, yetenek ve becerilerinin somut toplamını belirleyecek şekilde yaşamasıdır."[50] Buna göre, Marx'ın özgürlük anlayışının birbiriyle ilişkili üç farklı yönü şöyledir: "(a) Öz-belirlenim kişinin arzuları, yetenekleri ve becerileri yoluyla öz-nesneleştirimini gerektirir; (b) kişinin öz-nesneleştirimi öteki insanlara ve doğaya göre somut bir öz-nesneleştirim olmalıdır; ve (c) öz-belirlenim, ancak uyum içinde, başkalarıyla komünal ilişkiler içinde mümkün olur."[51]

Marx'ın öz-belirlenim olarak özgürlük anlayışında kişi ne olacağını özünde bizzat kendisi belirler. Her insan farklı ihtiyaç, arzu ve yetenekler koleksiyonu-

47 Wood'a göre kendini gerçekleştirme, güvenlik, fiziksel sağlık ve özgürlük gibi unsurlar gayri-ahlâkî iyilerdir.

48 *A.g.e.*, ss. 41-2.

49 *A.g.e.*, s. 42.

50 *A.g.e.*, s. 124.

51 *A.g.e.*, s. 124.

dur. Dolayısıyla her kişinin kendi özelliklerini yaratmak üzere hem başkalarıyla hem de doğayla etkileşime girmesi zorunludur. Bu etkileşim insanın hem kendisini hem de dünyasını yaratır. Bireyler, kendilerini içinde buldukları koşulları sürdürerek ve yeniden üreterek, ama aynı zamanda kendileri için yeni koşullar ve yeni yaşam formları da oluşturarak kendilerini yaratırlar. Bu öz-yaratım süreci öz-nesneleştirimdir. Öz-nesneleştirim üretici emek içinde gerçekleşir. Öz-belirlenim ise esasen kişinin öz-nesneleştiriminin aldığı biçimi kendi yönlendirdiği ve denetlediği zaman ortaya çıkar.[52] Bu açıkça burjuva özgürlüğünden daha geniş bir yaklaşımdır; çünkü bu yaklaşımda, kişinin arzularının ve yeteneklerinin gelişimi dikkate alınır. Kişinin hiçbir şey yapmadan tek başına bir tabureye oturup boş bir duvara bakması burjuva özgürlüğüyle bağdaşabilir. Kişi istediği şeyi yapıyor ve kimseye zarar vermiyordur. Peki, özgür müdür bu kişi gerçekten? Marx'ın özgürlük anlayışına göre değildir; çünkü arzularının ve potansiyellerinin gerçekleşmesini asgari düzeyde sınırlamıştır. Marx'a göre bütün arzularımızı ve potansiyellerimizi mümkün olduğunca geliştirmemiz gerekir. Burjuva görüşü ise, kişinin her türlü arzu ve potansiyeli başkalarına zarar vermediği sürece gerçekleştirebileceğini söyler.

Elbette Marx'ın özgürlük yaklaşımı, kişinin öz-belirlenimi üzerinde bazı sınırları kabul eder; çünkü öz-belirlenim kişinin kendi amaçlarını hiçbir sınır ya da engel olmaksızın gerçekleştirmesi değildir. Dolayısıyla, maddî üretimin gerekliliği ve toplumsal güçlerin bu amaçla örgütlenmiş olması kişinin öz-belirlenimine getirilen haklı sınırlamalardır. Bu sınırlamalar, bir toplumda akılcı biçimde savunulabilir olduğu ölçüde kişinin öz-belirlenimi üzerinde o kadar büyük kısıtlamalar oluşturmaz;[53] çünkü kişinin kendisini ancak başka kişilerle ve doğayla olan ilişkilerinde somut bir tarzda nesneleştirdiği ve bu nesneleştiriminin doğası gereği komünal olduğu düşünülürse, özgürlüğü nitelendiren öz-belirlenim türü üzerindeki sınırlayıcı koşullar anlaşılır olur. Sonuç olarak, bir toplumun üyeleri bu özgürlük mefhumunu gerçekleştirdiği ölçüde o toplumun ahlâkî hayatı da gerçekleşmiş olur.

Sonuç Yerine

Marksizmin ahlâk konusundaki yaklaşımı, Lukes'un deyimiyle paradoksal gibi görünebilir; çünkü Marksizm bir yandan her türlü ahlâkî değeri ideolojinin bir biçimi kabul edip sınıf çıkarlarıyla ilişkilendirirken, diğer yandan en bilimsel içeriğe sahip metinlerinde bile mahkûm etme, nasihatte bulunma ve daha iyi bir dünya vizyonunu savunma gibi tutumlara sahiptir. Başka bir deyişle, Mark-

52 *A.g.e.*, s. 128.

53 *A.g.e.*, s. 143.

sizmde ahlâkın bir yandan maskesi düşürülür ve mahkûm edilir, diğer yandan politik mücadeleler ve kampanyalarla ilgili olarak ona başvurulur ve inanılır.[54] Bu paradoksal duruma rağmen, Marx'ın kapitalizm eleştirisinde normatif bir boyut olup olmadığı sorusu çağdaş tartışmalar bağlamında şöyle bir sonuca bağlanabilir: Marx kapitalizmi mahkûm ederken, bu sistemin her şeyden önce yarattığı sömürü ve tahakküm ilişkileriyle insanı kötürüm bıraktığının altını çizer. İnsan, bu sistemde bir makinanın dişlisi düzeyine indirgenir ve çalışmasından zevk almak şöyle dursun, üretim sürecinin tümüyle kendi kontrolü dışında gerçekleşmesi, onu zamanla kendi emeğine yabancılaştırır. İnsanı çoğaltması ve geliştirmesi gereken üretim faaliyeti, bu sistemde onun gerçek potansiyellerinin ortaya çıkmasını engeller. Bir tarafta sermaye hızla birikirken, öbür tarafta, yani sermaye birikimini üretici emeğiyle oluşturan tarafta, kölelik, sefalet, cehalet ve acı ortaya çıkar. Bu nedenle, Marx'ın kapitalizm eleştirisi nihayetinde insanların özgürlükten yoksun bırakılmasını temele alan bir eleştiridir; çünkü Marx, özgür olarak gördüğü bir yaşam tarzıyla ilgilenmiştir. Onun komünist toplum tasavvuru da bu anlamda insan için gerçek özgürlüğü genişletme girişimidir.

Kaynakça

Brenkert, George G., *Marx'ın Özgürlük Etiği*, çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1998.

Cohen, Gerald A., "Freedom, Justice and Capitalism", *New Left Review 126*, Mart/Nisan 1981.

Gülenç, Kurtul, *Marksizmde Ahlak Tartışmaları*, Tekin Yay., İstanbul, 2016.

Lukes, Steven, *Marksizm ve Ahlak*, çev. Osman Akınhay, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1998.

Marx, Karl, *Kapital*, Cilt 1, çev. Alaattin Bilgi, Sol Yay., Ankara, 1993.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Alman İdeolojisi*, çev. Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez, Evrensel Basım Yay., İstanbul, 2013.

McLellan, David, *İdeoloji*, çev. Barış Yıldırım, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2015.

Nielsen, Kai, "Historical Materialism, Ideology and Ethics", *Studies in Soviet Thought*, Cilt 29, Sayı 1, Haziran 1985.

Wood, Allen W., "The Marxian Critique of Justice", *Philosophy & Public Affairs I*, Sayı 3, Bahar 1972.

54 Steven Lukes, *Marksizm ve Ahlak*, ss. 20-1.

"İktisatçıların kaba materyalizmini, insanların toplumsal üretim ilişkilerini ve bu ilişkiler altında toplanmış nesnelerin aldığı belirlemeleri, nesnelerin doğal özellikleri olarak görmek, hem kaba bir idealizmdir, hem de nesnelere toplumsal ilişkileri onlarda içkin belirlemeler olarak yükleyen ve böylece onları gizemleyen bir fetişizmdir."

[Karl Marx, *Grundrisse*]

SEVİNÇ TÜRKMEN

Marx'ın Eko-Ontolojisi ve Özgürlük Sorunu

Marx bize sadece toplumların oluşum koşullarını ve hareket tarzını, bu koşulları oluşturan unsurları ve yasaları –Marx'ın deyimiyle eğilimleri– araştırırken yararlanabileceğimiz bilimsel bir yöntem değil, aynı zamanda tüm bunların gerçekleştiği ontolojik düzlemi görebileceğimiz felsefî bir kavrayış bırakmıştır. Burada ontolojiden kasıt –birincil olarak– Marx'ın doğa anlayışıdır; zira Marx, toplumun doğasına dair araştırmasındaki her argümanı "doğada var olan ve varlığını doğada sürdüren" öncülünden hareketle tesis eder. Bu hareket noktası, ekolojik açıdan ontolojik bir başlangıç noktasını doğurur. Başlangıç noktasının doğa olduğu bir felsefeyse ekolojik bir yaklaşımın geliştirilmesinde önemli katkılar sunabilir. Keza bu başlangıç noktası, özgürlüğün olanağı ile ekolojik bir varoluş tarzı arasında dolaysız bir bağıntı olduğunu gösterebilir. Nitekim özgürlüğün ontolojik koşulu ekolojik bir varoluş tarzının geliştirilmesinden bağımsız düşünülemezdir, ki bu yazının temel argümanı da bu olacaktır. Marx da özgürlük ile ekoloji arasındaki bu bağıntıyı doğanın, toplumun ve bireyin ontolojisine dayandırır.

Marx'ın ontolojisine geçmeden önce –ki bu ontolojik gönderme genellikle Marx'ın düşüncesiyle çelişik görülür– onun düşüncesinin genel olarak nasıl yorumlandığına ilişkin kısa bir not düşmekte yarar var. Marx'ın ağırlıklı olarak tarihsel verilerle iş görmesi ve bunu yaparken de asal olarak politik-ekonomik bir çözümlemeyle hareket etmesi, klasik yaklaşımlar açısından onun felsefesine, ontolojisine ve düşüncesindeki nesnelliğe dair kuşkuya neden olmuştur. Elbette

Marx'ın bu tercihi öznel değil, insanlığın içinde bulunduğu sömürü ilişkilerinin ortaya çıkardığı nesnel durum nedeniyledir. Marx'ın düşüncesi hem bir filozofu filozof yapan bu evrensel duyarlılığın (ki bu duyarlılık oldukça güçlü bir değer kavrayışına dayanır) bir ifadesi olarak hem de özgürlüğe tutkun bir devrimcinin edimi olarak açığa çıkar. Bunun yanı sıra tüm bu tarihsel olgular, Marx'ın doğa teorisinin altında her daim yürürlükte olan bir ontolojinin, bu ontolojideyse insanın bireysel, toplumsal ve doğal varoluşunun –yabancılaşmış bir ilişki biçiminde de olsa– zorunlu bir birlik içinde nasıl üretildiğinin ve tüm bunların Marx'ın düşüncesindeki nesnel –dahası evrensel– öze dayandığının ihmal edilmemesini gerekli kılar. Bu yöndeki bir ihmal, kurucu bir yaklaşım olamayacağı gibi, ancak ideolojik bir gerekçeyle savunulabilir ve bu da felsefî eleştiriden uzak olacağı için temelsizdir. Marx'ın düşüncesindeki ontolojik ve tarihsel birliği temin eden bu nesnel özün yok sayılması Marx'ın felsefesinin yok sayılmasıdır ki, bu, dogmatik bir yaklaşımdan öteye gitmeyecektir. Bu birliği yok sayan her tür ideolojik yaklaşım kadar Marx'ın düşüncesinin salt ideolojik olarak kullanışlı olduğu düşünülerek –ki bu yaklaşım Marx'ın ideoloji teorisiyle de çelişiktir– yapılan olumlamalar da Marx'a ve Marksizme aynı düzeyde halel getirmiştir. Bu iki yaklaşımın da mesnetsiz olduğunu görmek için Marx'ın metinlerine ve bu metinlerdeki felsefî temellere dönmeliyiz. Bunu yaparken, araştırmayı ekoloji ve özgürlük bağlamında yürüterek Marx'ın hâlâ güncel olduğunu görmeye çalışacağız. Her ne kadar bu yazıda ekolojik temelde bir tartışma yürütmek niyetindeysek de, bu sorun kadim bir sorun olarak doğa ve insan doğası araştırması yapılmaksızın ele alınabilir değildir ve Marx'ın da bu açıdan söyleyeceği birçok şey söz konusudur.

İnsanın Nesnel Varlığının Kuruluşu ve Dayanağı Olarak Doğa

Marx'ın doğa teorisini ele alırken kimi metinler öne çıksa da, onun birçok metnine serpiştirilmiş olan doğa anlayışı bir bütünlük içinde düşünülmeli ve değerlendirilmelidir. Demokritos ve Epikouros'un doğa anlayışları üzerine yazılmış doktora çalışması,[1] *1844 Elyazmaları* ve –özellikle ilk bölümü olmak üzere– *Alman İdeolojisi* gibi metinlerse Marx'ın doğa teorisini anlamak açısından öne çıkan metinler olmuştur.

Marx'ın *1844 Elyazmaları*'ndaki doğa kavramının kimi olgunlaşmamış yönler içerdiğini söylemek yanlış olmaz. Marx bu yazılarında doğayı insanın "*or-*

1 Marx'ın doktora çalışması onun materyalizminin özgünlüğünü anlamak açısından temel çalışmalardan biridir. Nitekim bu çalışma, Marx'ın maddeciliğinin kaba maddecilikle ve maddeciliğin determinist yorumlarıyla da karşıtlığını ortaya koyar. Bunun yanı sıra, "onun felsefesi, insan özgürlüğü anlayışı için gerekli temeli sağlayan şeylerin doğasına dair materyalist bir bakış açısını göstermeye adanmıştır" (Russell'dan aktaran John Bellamy Foster, *Marx's Ecology: Materialism and Nature*, Monthly Review Press, New York, 2000, s. 2) ve bu nedenle özgün bir materyalizmi ortaya koyar.

ganik olmayan bedeni", "dolaysız bir yaşama aracı" olarak tanımlar. Ne var ki "*organik olmayan* beden" nitelemesi, hem doğa açısından hem de insan açısından bakıldığında bilimsel bir gerçekliğe sahip değildir; zira hem doğa inorganik olduğu kadar organik bir varoluşa sahiptir hem de temelde insan doğanın bir uzantısı olsa da insan da –bilhassa üretim– ilişkisinde doğayla kendi uzantısı ya da uzvu gibi bir ilişki içindedir. Teknoloji tam da bu ilişki biçiminin bir tezahürüdür. Şayet Marx buradaki "organik olmayan beden" nitelemesini teknoloji açısından kullanıyorsa bunun *kısmen* doğru olduğu söylenebilir ki, yabancılaşmada bu ilişki tersine dönmüştür, yani insan makinenin bir uzantısı hâline gelmiştir. Ne var ki Marx'ın yabancılaşmaya neden olan zorunlu çalışma eleştirisini geliştirirken kullandığı şu ifade, onun bu nitelemeyi teknolojiye gönderme yapmak için kullanmadığını gösteriyor: "İnsanın kendi inorganik varlığı olarak, güçlerinin laboratuvarı ve kendi irade alanı olarak davrandığı, üretimin doğal koşulu olarak algıladığı yer yüzeyiyle –toprakla– ilişkide bir çözüşme."[2] Öyleyse Marx, insanın "organik olmayan beden" olarak doğa nitelemesinde ne kastetmiş olursa olsun, bu tez, insanın doğanın bir uzantısı ya da sıfatı değil de, doğanın insanın bir uzantısı ya da sıfatı olduğu gibi bir yanlış yorumlamaya neden teşkil edebilecektir. Bununla birlikte, burada Marx'ın bu nitelemesine dönük eleştirinin animist bir ontolojiyle değil, doğada organik ve inorganik varlıkların birlikte düşünülmesi gerektiğine dayanarak geliştirilebileceği göz ardı edilmemelidir.

Doğaya ilişkin olgunlaşmamış ya da temellendirilememiş kimi argümanlara rağmen *1844 Elyazmaları* Marx'ın doğa teorisini anlamak açısından önemli bir metindir; zira kimi ifadeler üzerinde durulmadan geçilmiş ya da kimi argümanlar derinleştirilmeksizin ifade edilmiş olsa da, bu ifadelerin Marx'ın felsefesinin geneli ölçüsünde değerlendirilmesi, onun doğa teorisinin farklı boyutlarını görmek açısından elzemdir. Bu boyutlardan en önemlisi, insan ile doğanın ontolojik birliğidir.[3] Her ne kadar doğa insan varlığının dayanağı olsa da, doğanın insanı üretmesi ile insanın doğayı üretmesi arasında deyim yerindeyse diyalektik bir ilişki vardır. Kuşkusuz burada özsel olan, insanın doğayla olan zorunlu bağıdır, tersi değil; zira insan ürettikçe doğada kendi varlığını ve gerçekliğini

2 Karl Marx, *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri*, Cilt 1, çev. Arif Gelen, Sol Yay., Ankara, 1999, s. 389.

3 Foster'a göre Marx ve Engels, "üretim organizasyonu yoluyla insan ile doğa arasındaki sürdürülebilir ilişkiyi teşvik etmekten ziyade, insan ile doğa arasındaki metabolik ilişkiyi dikkate aldılar" (John Bellamy Foster, *Marx's Ecology: Materialism and Nature*, s.138). Bunun yanı sıra Foster, Marx'ın ekolojik perspektifinin de doğa ile toplum arasındaki bu metabolik etkileşimin doğasının araştırılmasına dayandığını ifade eder ve bu araştırma, "Marx'ın düşüncesindeki aktüel ekolojik yön"lerden (John Bellamy Foster, "Marx ve Doğanın Evrensel Metabolizmasında Çatlak", *Marx, Doğa ve Yıkımın Ekolojisi*, der. Hakan Tanıttıran, çev. Ali Galip, Kalkedon Yay., İstanbul, 2015, s. 13) biridir.

üretir ve bunu seyreder, tabii ki bunu doğa sayesinde yapar.[4] İnsan ile doğa arasındaki bu ilişkide kurucu bağlamıysa toplumsal ilişki oluşturur. Marx, insan ile doğa arasında kurulan bu toplumsal bağlamı özsel nitelikte görür. Öyleyse "[i]nsan tarihinde yer alan doğa –insan toplumunun doğuşu– insanın *gerçek* doğasıdır [...] gerçek *antropolojik* doğadır."[5] Bununla birlikte toplumsal tarih ya da insanlık tarihi doğa tarihinin bir parçasıdır. Marx'ın tezi, *zamanla* bu iki tarihin birleşeceği yönündedir. Ne var ki bu birleşme bir indirgeme değil, bir tür temellere dönme olarak düşünülmelidir. Diğer bir deyişle, kastedilen, insanın ve doğanın kökenlerine ya da ortak tarihine dönmek açısından bir birleşmedir ve bir bakıma insanlık tarihi ile doğa tarihi arasındaki diyalektik birliğe işaret eder. Bu açıdan buradaki temel disiplin tarihtir.[6] Öyleyse söz konusu insan doğası araştırmasıysa da başlangıç noktası yine doğa olacaktır.

İnsanın doğayla ilişkisi dolaysız niteliktedir. Buradaki dolaysızlık vurgusu ontolojik minvalde düşünülmelidir. Başka bir deyişle, insanın varlığının dayanağı doğadır ya da insan varlığını zorunlu biçimde doğaya borçludur. Kuşkusuz sıkça tekrarlanan "insan doğanın parçasıdır" olgusu da bu ontolojik gönderme-

4 İnsan ile doğa ilişkisi ele alınırken bu ayrımın ontolojik bir ayrım olmadığı unutulmamalıdır; zira bu ayrımı ifade ederken ve bu ayrımın doğası üzerine düşünürken yaygın biçimde ikisi arasında ontolojik bir ayrımın varsayılması noktasına değin gidilir. Aynı sorunun, varlık ile düşünce arasındaki ilişkinin doğasını araştırırken de ortaya çıkması muhtemeldir ve çoğu kez böyle olmuştur. Ne var ki düşüncenin mi varlığı, yoksa varlığın mı düşünceyi belirlediği sorusunun kendisi hipotetik bir ayrımdan hareketle formüle edilmiştir. Kuşkusuz bu sorunun metodolojik bir anlamı vardır. Ne var ki kronolojik olarak –ki bu göreceli bir nitelemedir– düşüncenin sonradan oluştuğu ya da üretildiği söylenebilse de, bu, düşüncenin doğadan daha az gerçek olduğu anlamına gelmemektedir. Kadim bir hakikat, yani hiçbir şey hiçten gelmez (*ex nihilo nihil fit*) ilkesi, düşüncenin doğanın oluşumundan ya da üretiminden, ondaki gücün belli bir tarzda edimselleşmesinden başka bir şey olmadığını gösteren ontolojik bir ilke olarak değerlendirilebilir.

5 Karl Marx, *1844 El Yazmaları*, çev. Murat Belge, Birikim Yay., İstanbul, 2003, s. 120.

6 Marx, insanlık tarihi ile doğa tarihi arasındaki ilişkinin neliğini araştırırken oldukça özgün bir yorum ortaya koyar ve ideoloji kavramını da bu ilişki üzerinden geliştirir. Filozofa göre ideoloji, bir yandan insanlık tarihinin doğa tarihinden soyutlanması, diğer yandan insanlık tarihinin çarpıtılması olarak ele alınabilir. Bu yüzden ideoloji, "bu tarihin yönlerinden yalnızca biridir" (Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez, Evrensel Basım Yay., İstanbul, 2013, s. 28). Burada dikkate değer noktalardan biri, Marx'ta bu açıdan ideolojinin hiçbir şekilde olumlu bir biçiminden bahsedilemeyeceği, ideoloji ile doğa tarihinin her zaman karşıt olacağı ve bu nedenle aslında ideolojik mücadelenin yerine politik, bilimsel ve felsefî mücadelenin konulması gerektiğidir. Marx'ın ideoloji kavramını tanımlarken ortaya çıkan diğer önemli husus ise, gerçekliğin bilgisinin ya da hakikatin temel olarak doğa bilgisine dayandırılması gerektiğidir. Öyleyse Marx ideoloji kavramını salt politik ya da tarihsel gerekçelerle ele almadığı gibi, bu sorunu epistemolojik düzlemde de soruşturur. Marx'ın kavramları tanımlaması ya da kavramlara yüklediği anlamlar açısından bu düzlem göz ardı edilmemelidir. Aksi takdirde Marx'ın kavramlarının birçoğu bu epistemolojik temelden yoksunmuş gibi yorumlanmaya zemin hazırlayacaktır.

yi içerir. Ne var ki insan ile doğa arasındaki ilişkinin bu dolaysızlığını anlamak, ontolojik bir araştırmayla bu ilişki üzerine derinlemesine düşünme ihtiyacı doğurur. Marx'ın insan anlayışı da her ne kadar bu yönleri yeterince görülmemiş ya da üzerinde durulmamış olsa da, ontolojik bir düzlemden hareketle tesis edilir. İşte bu tesisin temel kategorilerinden birisi *dolaysızlık* olmuştur. Burada iki yönlü bir araştırma ve yöntem söz konusudur: "*İnsan*, doğa biliminin dolaysız nesnesidir [...] *doğa, insan biliminin* dolaysız nesnesidir."[7] Ontolojik bir kategori olarak dolaysızlık, aynı zamanda insanın nesnel varlığının ifadesidir ki, bu nesnellik etiğin nesnelliğini tartışabilmek açısından da kimi olanaklara kapı aralar. İlk bakışta Marx'ın düşüncesiyle örtüşmüyor ya da çelişik gibi görünen bu argümanı açmaya çalışalım.

İnsan nesnel varlığını doğaya borçludur ve bu nesnelliği üreterek edimselleştirir. İnsanın "*nesnel* ürünü, *nesnel* etkinliğini pekiştirir, etkinliğini nesnel, doğal bir varlığın etkinliği yapar."[8] Her ne kadar Marx burada insanın nesnel varlığının edimselleşmesi olarak –Aristoteles'in aksine– etkinlik kavramından ziyade bir ürün açığa çıkaran etkinliğe değer atfetse de, onun sadece *poiesis*e, yani imal etme etkinliğine işaret etmediği açıktır;[9] zira filozofun kapitalizm eleştirisinin ve özgürlük teorisinin temelde çalışma etkinliğinin eleştirisine dayandığını ve zorunlu çalışmayı özgürlüğün önündeki en büyük engel olarak gördüğü bilinir. Kuşkusuz bir ürünün üretilmesi, açığa çıkarılması ya da imal edilmesi etkinliği olarak *poiesis* de, nesnel varlığının ifadesi açısından insanın etkinlik tarzlarından biridir. Ne var ki bu etkinliğin ancak nesnel varoluşun olumlanması, yani ortaya çıkan nesnenin faili tarafından kullanım hakkına sahip olunması durumunda bu etkinliğin insan doğasına uygun olması söz konusudur. Öyleyse Marx, ürün ortaya çıkaran her tür etkinliğin insan doğasına uygun olduğu yönünde bir tezi savunmadığı gibi, salt ürün üretmeye dönük kaba bir pratikçiliği ya da yararcılığı da benimsemez. Bu açıdan, insanın nesnel varlığını doğaya borçlu olması demek; duyumsal, maddî, düşünsel vb. insanın gerçekleştirebileceği doğanın her türlü olanağının bu nesnelliğin ifadesi olabileceğini söylemektir. İnsan doğadaki şeylerle, ilişkilerle ve etkinliklerle kendisini üretir ya da ifade eder. Doğa aracılığıyla etkinlikler ve ilişkiler üretmek kadar, doğa aracılığıyla nesneler üretmek de bu ifade edilişin ya da deneyimin farklı

7 Karl Marx, *1844 El Yazmaları*, s. 120.

8 *A.g.e.*, s. 168.

9 Aristoteles *poiesis*i imal etme, meydana getirme olarak tanımlarken, bu etkinliğin sonunda bir eserin ortaya çıkmasından bahseder. Praksiste ise eser, eseri üretende ortaya çıkar ve "ilkesi yaratılanda değil yaratanda olan ve olası olan şeylerden birinin olması ya da olmamasının nasıl oluştuğuna bakmakla ilgilidir" (Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yay., Ankara, 1998, s. 117). Dolayısıyla praksis ya da "iyi eylemin kendisi hedeftir."

belirlenimlerindendir. Ne var ki bir ürün ortaya çıkarılsın ya da çıkarılmasın, bir etkinliğin insanın "*nesnel* özsel gücünün *anlatımı*" olması, artık ekolojik bir düzlemde olduğumuzu gösterir. Başka bir deyişle, etkinliğimize nesnel boyutu veren şey toplumsal ve doğal varoluşumuzdur ve bu olgu, insanın varlığını ifade ediş tarzlarının bir bakıma sonsuz olanağı içerdiğini –ki bu tabii ki doğanın temin ettiği bir olanaktır– ortaya koyar.

İnsanın nesnel bir varoluşa sahip olmasının koşulu olarak "kendi dışında bir doğası olması", ekolojik araştırma açısından oldukça kritik bir argüman olmakla birlikte ontolojik bir çözümlemeyi gerektirir; zira Marx bu argümanı ontolojik bir temelde tesis eder ve bu temel doğadır. Gelgelelim bu sınırda bir çözümleme yeterli değildir. İnsanın "kendi dışında bir doğası olması", insan doğasının iki boyutlu anlatımıdır. Bu nedenle Marx burada kaba bir doğalcılıktan bahsedilmediği yönünde uyarır. Bizim doğamız sadece doğal varoluşumuz aracılığıyla değil, aynı zamanda toplumsal varoluşumuz yoluyla da düşünülmelidir. Nitekim insan, "*insanî* bir doğal varlıktır" ve "bir *tür* varlığıdır."[10] "İnsanın oluşma edimi" olarak tarih de bu açıdan düşünülmelidir. İnsan ancak "hem varlığı hem de bilgisiyle" bu varoluş tarzını olumlayabildiği zaman kendi varlığını da bu tarihsel, doğal ve toplumsal bütünlük içinde kavrayabilir ki, bu aslında özgürleşme durumunun temel ifadesidir. Bu çok yönlülük, içinde biteviye bir aşma edimini imler. Bu aşma, varoluşun bu çok yönlülüğünün olumlanması ve edimselleştirilmesidir. Toplumsal güçle koşullu olan bu olumlanma ve edimselleşme, bireysel gücün özsel ifadesidir: "Eğer insan doğası gereği toplumsalsa, o gerçek doğasını sadece toplumda gerçekleştirecektir ve onun doğasının gücü ayrı ayrı bireylerin gücü ile değil, toplumun gücü ile ölçülmelidir."[11] Marx'ın özgürlük teorisinde insanın toplumsal varlığının *görece* önceliği göze çarpar. İnsan, doğası gereği bireyselliğini toplumsal olanda edimselleştirir. Bu oldukça sıradanmış gibi görünen argüman, güçlü bir felsefî düzlemden hareketle tesis edilir; zira Marx, insan doğası ve özgürleşme sorununda insanın nesnel varlığı, bireyin evrensel varlığı, doğa gücü ve toplumsal güç gibi ontolojik kategorilerle iş görür.

Marx'ın ontolojisi diye de nitelendirebileceğimiz Marx'ın doğa anlayışı, insan ve toplum üzerine bu çözümlemeleriyle Marx'ın tesis ettiği tüm bu teorik çerçevenin ötesinde başka soruları da açığa çıkarır. Bunlardan –bu yazı açısından– belki de en önemlisi ekolojik muhtevaya sahip bir sorudur: Şayet insanın doğal ve toplumsal özü itibariyle nesnel bir varoluş tarzına sahip olduğu ontolojik bir olguysa, neden etiğin nesnelliğinden de bahsetmeyelim? Ya da Marx'ın

10 Karl Marx, *1844 El Yazmaları*, s. 170.

11 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Holy Family: Critique of Critical Critique*, İng. çev. Richard Dixon, Foreign Languages Publishing House, Moskova, 1956, s. 179.

bahsettiği anlamda bir nesnellikten hareketle ortaya konulacak bir etik nasıl bir etik olabilir?[12]

Şayet etiğin nesnelliğinden bahsedeceksek, buradaki nesnelliği temin edenin doğa olacağı açıktır. Bu hakikati bize ekolojik bir ontoloji gösterebilir. "Etkin ve içkin bir neden olarak" (Spinoza) doğadan bahsettiğimizi göz ardı etmeksizin ve Marx'ın insanın nesnelliği teorisinden hareketle artık şunu söyleyebiliriz: İnsan doğası gereği nesnel bir varoluş tarzını sürdürür ve bu nesnellik ekolojik bir etiğin dayanaklarını da verebilir ki, bu nesnelliğin kendisi zaten etiğin zorunlu olarak ekolojik bir boyuta sahip olması gerektiğini bize gösterir. Peki, bunu nereden çıkarıyoruz? Marx'ın ve genel olarak doğa araştırmasının bize gösterdiği varoluşumuzun ontolojik kaynaklarından, yani doğal ve toplumsal varoluşumuzu ontolojik bir zorunluluk olarak tesis ettiğimiz gerçeğinden hareketle bunu söyleyebiliyoruz. Etiğin nesnelliğini temin eden dayanağın, doğal ve toplumsal varoluşumuzun ontolojik zorunluluğu olduğu düşünüldüğünde, buradaki ekolojik boyutun ne düzeyde özsel olduğu kolaylıkla görülebilir. İşte bu özsel boyutun olumlanması ve gelişmesi yönünde edimselleştiği kaynak özgürlüktür. Ve belki de daha da önemlisi şudur: İnsanın "kendi doğasını gerçekleştirmesi", varoluşunu olumlaması ya da pekiştirmesi, varoluşuyla özünün kaynaşması ve edimselleşmesi, "varlığının özsel gerçekleşmesi"; "özgür zamanın ve araçların yaratılmasına olanak sağlayan bir toplum", "kendi temeli olarak zorunluluk dünyası üzerinde insan gücünün kendi başına bir amaç olan gelişmesi", "bireyin gerçek ilişkilerinin zenginleşmesi" ve insanın "bütün dünyanın üretimiyle pratik ilişki içine girebilecek, tüm yeryüzünün bu her yönlü üretiminden (insanın yaratımları) yararlanma yeteneğine kavuşması", "bireylerin *evrensel-tarihsel* el birliğinin ilk doğal biçimi" olarak komünizm de ekolojik bir toplumu ve ekolojik bir varoluş tarzını (*ethos*) doğurur.[13] Öyleyse özgürlüğün türsel bir sınırı olumsuzlayarak ekolojik bir etikle birlikte tesis edileceği toplumsal varoluş tarzının ifadesi olarak komünizm, Marx'ın ekolojisi aracılığıyla güncel açıdan verimli tartışmalara da kaynaklık edebilir.

12 Biz burada etik ya da *ethos*tan bahsederken karakter, mizaç, görenek, alışkanlık gibi anlamlarının yanı sıra "varoluş ya da yaşam tarzı"nı anlıyoruz. Ayrıca "doğasından kaynaklanan" anlamında kullanılsa da (Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. ve haz. Hakkı Hünler, Paradigma Yay., İstanbul, 2004, s. 455), burada doğadan ne anladığımıza göre kavramın içeriği de değişecektir. Öyleyse bu metindeki etik vurgusu, Marx'ın insan doğası teorisiyle koşullu olarak düşünülmelidir.

13 Buradaki evrensellik doğrudan doğruya sözcük anlamını karşılamaktadır ve ekolojik bir varoluşun zorunlu ifadelerinden biridir. Soyut evrensellik tartışmalarına (bilhassa Aydınlanmacı ve liberal düşüncede savunulan) karşıt olarak ve doğrudan doğruya doğaya dayanması açısından maddî bir göndermedir: Bireysel varoluşun evrenin ya da doğanın bir ifadesi, bir tarzı (Spinoza) olarak edimselleşmesi ve kavranılması.

Nesnel Varoluşun Olumlanması Olarak Özgürlük ve Ekolojik Varoluşun Edimselleşmesi Olarak Komünizm

Marx'a göre "kendini bilme" özgürlük için temel koşuldur.[14] Kökleri Antik Yunan düşüncesine değin giden bu düstur (*gnothi seauton*), Marx'ta da önemli oranda insanın kendi doğasına ilişkin bir kavrayışın ve bu yönde bir varoluş tarzının ifadesidir. Ne var ki bu olanağın zorunlu kimi boyutları vardır; zira kendini bilme her ne kadar bireysel bir çabayı zorunlu kılsa da, bu olanak esasen toplumsal bir güce dayandığına ve bu güç ise ontolojik kaynağını doğaya borçlu olduğuna göre birey, toplum ve doğa arasındaki bu bağıntılar ve birlik, zorunluluk ilkesi uyarınca gerçekleşir ve bu açıdan ontolojik mahiyettedir. Burada özgürlük açısından iki kurucu kavram önemli gözüküyor. Birincisi güç –ki Marx "doğa"dan ziyade "doğa gücü" ifadesini kullanır–, ikincisiyse "toplumsal varoluş tarzı"dır. Bu ikisi de ontolojik kategorilerdir ve bu bağlamda düşünülmelidir. Öyleyse bu kategorilerin özgürlük açısından da özsel anlamları mevcuttur. Özgürlük araştırmasını yürütürken ise öncelikle doğal ve tarihsel olan arasındaki ayrım ve bunlar arasındaki ilişkinin doğru biçimde ortaya konması gerekir; zira özgürlüğün önündeki en büyük engellerden biri de bunları doğasına uygun biçimde anlamamıza engel olan ideolojik belirlenimlerdir.

Marx, nesnel bilgiyi araştırırken doğal olan ile tarihsel olanın karıştırılmaması yönünde uyarıda bulunur ve bu eğilimin ideolojinin de özünü oluşturduğunu söyler: "İktisatçıların kaba materyalizmini, insanların toplumsal üretim ilişkilerini ve bu ilişkiler altında toplanmış nesnelerin aldığı belirlemeleri, nesnelerin *doğal özellikleri* olarak görmek, hem kaba bir idealizmdir, hem de nesnelere toplumsal ilişkileri onlarda içkin belirlemeler olarak yükleyen ve böylece onları gizemleyen bir fetişizmdir."[15] Burada kavramları, şeyleri ya da olguları ele alırken doğal ile tarihsel olanın karıştırılması yönündeki tespit ve bu eğilime dayanarak yapılan çözümleme, sadece kapitalizmin ya da sınıf ilişkilerinin doğasını anlamak açısından değil, insanın doğal, toplumsal ve bireysel varlığının ontolojik çözümlemesi açısından da önemlidir. Öyleyse Marx'ın bu bağlam içinde yürüttüğü ideoloji tartışması, ekolojik bir eleştiri açısından da işlevselidir; zira ideolojik düşünce sadece toplumsal ilişkilerin gizemli, teolojik hâle getirilmiş ya da çarpıtılmış biçimde kavranmasına değil, aynı zamanda doğayı da benzer bir yetersizlikle ya da çarpıtılmış düşüncelerle yorumlamamıza neden olur.

14 Karl Marx, *Basın Özgürlüğü Üzerine*, çev. Önder Kulak ve Kurtul Gülenç, Dipnot Yay., Ankara, 2012, s. 30.

15 Karl Marx, *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri*, Cilt 2, çev. Arif Gelen, Sol Yay., Ankara, 2003, s. 162.

Ekolojik bir eleştiri olarak da düşünülebilecek ideoloji eleştirisi, Marx'ın varlık ile düşünce (ya da beden ile düşünce) arasındaki ontolojik bağıntıya ilişkin yürüttüğü bir çözümlemeyi temsil eder. Varlık ile düşünce arasındaki ilişkinin bu ontolojik muhtevasını ortaya koymaya dönük çaba, aynı zamanda Marx'ın Hegel'den kökten biçimde kopuş noktalarından birini teşkil eder. Marx bu çabasını bir yandan dolaysız biçimde Hegel eleştirisi üzerine tesis ederken, diğer yandan kendi ontolojik yaklaşımı ve yöntemi itibariyle baştan itibaren Hegelci ve benzeri düşünce sistemlerini karşısına almış olur. Marx'ın ontolojisine ve düşünce tarzına ilişkin özgül yönlerden birini şu ifadelerde görebiliriz:

> Araştırma sırasında, malzemenin tüm ayrıntılarıyla ele alınması, farklı gelişim biçimlerinin çözümlenmesi ve bunların iç bağlantısının keşfedilmesi gerekir. Gerçek hareket, ancak bu işin yapılmasından sonra, uygun şekilde betimlenebilir. Bu başarıldığında ve malzemenin yaşamının aynadaki gibi ideal bir yansımasına ulaşıldığında, *a priori* bir yapıyla karşı karşıya olunduğu sanılabilir.
>
> Benim diyalektik yöntemim, temelinde, Hegelci diyalektik yöntemden yalnızca farklı değil, onun doğrudan karşıtıdır. Hegel için, idea adı altında bağımsız bir özneye bile dönüştürdüğü düşünme süreci, bu sürecin dış görünüşünü oluşturan gerçekliğin *demiurgos*udur. Bendeyse, tam tersine, düşünsel olan (*das Ideelle*), maddi olanın insan kafasına yerleştirilmiş ve tercüme edilmiş biçiminden başka bir şey değildir.[16]

Görüldüğü üzere Marx ilk ifadelerinde kendi yöntemini ifşa ederken, sonraki ifadelerinde Hegel ile aralarında temelde nasıl bir farklılık olduğuna dikkat çekmektedir. Bundan da önemlisi, bu pasajdaki ontolojik göndermelerdir; zira "şeylerin farklı gelişim biçimleri"ne ve "şeylerin iç bağlantısı"na ilişkin araştırmalar doğrudan doğruya ontolojik göndermelerdir ve Marx'ın bu vurguları onun felsefesi açısından ilineksel değil, tözsel niteliktedir. Bunun yanı sıra, yöntemsel açıdan bakıldığında Marx'ın Hegel'in "gizemlileştirilmiş diyalektik"ine karşıt olarak "rasyonel biçimi ile diyalektik" vurgusu da benzer biçimde ontolojik gerekçelerle temellendirilir: "[Ç]ünkü, diyalektik her oluşmuş biçimi, akan bir hareket içinde ve dolayısıyla bunun yok olup gidici yanını da gözden ayırmadan kavratır."[17] Böylece Marx'ta hem içerik hem de biçim açısından ontolojik yaklaşımın ne denli kurucu bir yere sahip olduğu kolaylıkla görülebilir. Bunun esas önemiyse, bu yaklaşımın ekoloji açısından oldukça kritik hareket noktalarını temin ediyor olmasıdır; zira ekolojik bir varoluş tarzının

16 Karl Marx, *Kapital*, Cilt 1, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, Yordam Yay., İstanbul, 2011, s. 29.

17 *A.g.e.*, s. 29.

felsefî araştırması ve tarihsel inşası, esas itibariyle ontolojik bir temelde hareket etmeyi zorunlu kılar. İşte Marx'ta bu zorunluluk, aynı zamanda özgürlüğün koşulu olan zorunluluktur.

Özgürlüğün insanın nesnel ve evrensel varlığıyla kategorik bir bağıntısı vardır. Daha da önemlisi, bu boyutlar ancak ve ancak doğayı araştırarak tanımlanabilir. Bunun yanı sıra, insanın bu nesnel ve evrensel varlığını olumsuzlayan tarihsel süreci kavramak da özgürlüğün ontolojik imkânlarını aramak açısından diğer olmazsa olmaz koşuldur; zira insanın nesnel varlığının olumlanmasını sağlayan, onun "varoluşu ile özü, bireyselliği ile toplumsallığı ve özgürlük ile zorunluluk" arasındaki birliktir. Marx bu birliği kendini-pekiştirme olarak niteler. Bu kendini-pekiştirme –ki buna kendini gerçekleştirme de denilebilir– olmaksızın özgürleşme durumundan bahsedilemez. İşte komünizm, bu özgürleşme durumunun toplumsal ve ekolojik adıdır. Bu açıdan "komünizm" derken, basit bir doğal, toplumsal ve bireysel bir dönüşümden bahsedilemeyeceği gibi, çok yönlü ve ekolojik açıdan özsel bir dönüşüm kastedilmektedir; zira özgürleşme ya da doğasını gerçekleştirme esas itibariyle ekolojik bir göndermeyi ihtiva eder.

İnsan, biteviye kendini aşan bir varoluş tarzıyla, bu aşmayı ancak doğasına yani doğaya uygun biçimde gerçekleştirdiği sürece varoluşunu olumlayacağını (Marx'ın deyimiyle pekiştireceğini) bilebilir. Bu dolaysız biçimde ekolojik bir kavrayıştır. Bu nedenle Marx'ın komünizmden "özgürlük ile zorunluluk arasındaki kavganın gerçek çözümü" olarak bahsetmesi, hem ekolojik bir ilke olarak yorumlanabilir hem de komünizmin ya da özgürleşmenin hiçbir zaman tamamlanamayacak doğasını ortaya koyar ki, bu salt ontolojik bir süreç değildir: "[D]aha basitten daha karmaşığa yükselen soyut düşüncenin ilerlemesi, gerçek tarihsel süreçlere tekabül eder."[18] Bu doğal ve tarihsel, bedensel ve düşünsel dönüşümün ekolojik bir anlamı vardır. Dahası Marx'ın komünizm kavramını anlamak ve geliştirebilmek için bu ekolojik boyut olmazsa olmaz boyutlardan birini teşkil eder. Öyle ki komünizm, ekolojik bir varoluş tarzının toplumsal ölçekte gerçekleşmesi ve geliştirilmesini öne süren bir toplumsal sistem olarak tezahür eder. Bu nedenle, Marx'ın da oldukça önemli belirlenimlerle işaret ettiği komünizmi bu açıdan da ele almak ve komünizm üzerine ekolojik bir muhtevayla yeniden düşünmek güncel olarak ne yapmamız gerektiği konusunda ufuk açıcı ve güncel kimi boyutlar ve olanaklar temin edebilir.

Komünizm üzerine düşünürken ekoloji ve özgürlük kavramlarından hareket etmek kaçınılmazdır. Komünizmi ele alırken Marx'ın bu "yeni varoluş tarzı"nı genel hatlarıyla ortaya koyması, onun tarihselci yaklaşımıyla örtüşmektedir. Aksi hâlde, yani Marx'ın komünizmin içeriğine dair belirgin argümanlar ileri sürmesi, onun kavrayış tarzıyla ve genel olarak toplumların tarihsel dönüşü-

18 Karl Marx, *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri*, Cilt 1, s. 39.

müyle çelişik olacaktır. Bunun yanı sıra, Marx komünizmden bahsederken kimi ilkeler ya da argümanlar ileri sürer ki, bunlar komünizmin düşünülmesindeki kilit noktaları teşkil eder. Bu argümanlardan biri, zaman üzerinedir. Marx her ne kadar emek ile değer arasındaki ilişkide zaman kategorisini hareket noktası olarak ele alsa da, buradaki çözümleme tarihsel bir çözümlemedir; zira Marx, değerin *gerçekte* ölçülemez olduğunu –değer, "metaların toplumsal ilişkisi, ekonomik niteliğidir"– en başından beri ifade eder. "Ölçülebilir bir değer olarak emek" ise, toplumsal ilişki tarzlarının tarihsel dönüşümüyle birlikte ortaya çıkmıştır ve bu özgürleşme açısından bir olumsuzlamanın ifadesi olmuştur. Öyleyse Marx özgürleşmenin önündeki temel engele işaret etmek için emek, değer ve zaman kavramlarını temel alır. Bu engelin adıysa zorunlu çalışmadır.

Zorunlu çalışma, bizim ekolojimizle uyumlu bir etkinlik tarzı değildir. Ekolojimizle uyumlu olan ise praksistir ve Marx'ın çalışmayı *bir açıdan* olumlaması bu minvalde yorumlanmalıdır:

> Çalışma, her şeyden önce, insanla doğa arasındaki bir süreçtir; bu süreçte, insan, doğa ile kendisi arasındaki madde alışverişini kendi çabasıyla yürütür, düzenler ve denetler. Doğanın sağladığı maddelerin karşısında bir doğa gücü olarak yer alır. Doğanın sağladığı maddeyi kendi yaşamında kullanılabilecek bir biçimiyle mülk edinmek üzere kendi canlı varlığının doğal güçlerini, kollarını ve bacaklarını, kafasını ve ellerini harekete geçirir. Kendi dışındaki doğa üzerinde etkide bulunur ve onu değiştirirken, aynı zamanda kendi öz doğasını da değiştirir.[19]

Çalışmanın özgürlükle çelişik doğasını kavramaksızın Marx'ın özgürlük teorisini anlamak da mümkün olmayacaktır. Burada tartışma iki soru üzerinden sürdürülebilir: Marx özgürlüğün gerçekleşmesinin koşulu olarak her tür çalışmaya mı karşıdır? Marx'ın özgürlük anlayışında çalışmanın ne tür bir yeri vardır?[20]

19 Karl Marx, *Kapital*, Cilt 1, s. 181.

20 Çalışmanın özgürlükle çelişik doğasını ayrıntılı biçimde ortaya koyan Platon'a göre, "[s]anatlarında, tezgâhları başında bedenleri bozulmuş, küçük işler göre göre, ruhları yıpranıp alçalmış bir sürü yarı değerli insan" (Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2010, 495c) hakikati kavrayamaz ve dolayısıyla filozof olamaz. Platon'un çalışma konusundaki fikirlerini onun insan doğasına dönük ayrımlarına dayanak yürüttüğü bilinir. Bu ayrımın hiçbir ontolojik gerekçesi olmamakla birlikte, salt bedensel çalışmaya ayrılmış bir zamanın insan doğasının gerçekleşmesi ya da özgürlüğün olanağı açısından aşılması gereken bir engel olduğu konusunda Marx da Platon'a benzer biçimde çalışmanın insan doğasıyla çelişkisi üzerinde durur. Platon'la Marx arasındaki bu benzerlik, çalışma etkinliği konusunda kuşkusuz yüzeysel bir benzerliktir.
Marx'ın, çalışmanın sadece toplumsal özgürlüğün gerçekleşmesi ve geliştirilmesi açısından zorunlu olduğu ölçüde ve düzeyde, rasyonel bir ortaklık temelinde sürdürülmesi gerekliliği

18 Brumaire'deki o çok meşhur belirleme, yani "[i]nsanlar tarihlerini kendileri yaparlar, ama onu serbestçe kendi seçtikleri parçaları bir araya getirerek değil, dolaysızca önlerinde buldukları, geçmişten devreden verili koşullarda yaparlar. Tüm göçüp gitmiş kuşakların oluşturduğu gelenek, yaşayanların beyinlerine bir kâbus gibi çöker"[21] ile *Komünist Manifesto*'daki "burjuva toplumunda geçmişin bugüne hükmetmesine karşılık komünist toplumda şimdi geçmişe hükmeder"[22] arasındaki bağıntı uygun biçimde kurulduğunda Marx'ın çalışma etkinliğinin insan doğasıyla ne kadar çelişik olduğunu ortaya serdiği kolaylıkla görülebilir. Dahası Marx, zaman ile özgürlük arasındaki çelişkiyi de derinden derine hissetmiş, bu nedenle bu çelişkinin tarihsel nedenlerini bu denli titiz bir şekilde araştırmaya girişmiştir. Onun tarihsel olarak sınıflar ve emeğin hareketine yoğunlaşması rastlantısal değildir. Nitekim özgürlüğün ontolojik koşullarını ortaya koymak, bu koşulları olumsuzlayan tarihsel koşulları araştırmaksızın olası değildir. Marx, insanı "zaman"a mahkûm eden koşulları ve onu bu zamansal mahkûmiyetten kurtulabileceği koşulları keşfetmek için emek kavramı etrafında dolanıp durur; yoksa zaman zaman ona atfedildiği gibi, emeği ya da çalışma etkinliğini yücelttiği için değil –ki bu esasen kapitalizmin özsel

vurgusu, çalışmaya mutlak bir olumlama atfetmediğini gösterir. Bu açıdan çalışma, toplumsal somut ihtiyaçların giderilmesi bağlamında düşünülmelidir. Demek ki Marx'a atfedilen çalışmanın ya da emeğin *yüceltilmesi* yönündeki yorum, Marx'ın etkinlik ve özgürlük teorisiyle örtüşmediği gibi bununla taban tabana zıttır (Hatırlatmakta yarar var ki, bu düstur, yani "çalışmak özgürleştirir" –*Arbeit macht frei*– Auschwitz kampının girişinde yazar). Marx'ın eleştirilere maruz kalmasına neden olan bir başka konu da, onun üretim ilişkilerinin ve teknolojinin gelişmesinde sınırsız bir olumlamaya sahip olduğu yönündedir. Ne var ki Marx'ın komünizmin olası koşullarının, üretim güçlerinin belli bir düzeyde gelişimine dayandığını söylemesi ve bunu ise zorunlu çalışmanın ortadan kalkarak herkes için özgür zamanın yaratılması için kategorik bir koşul olarak görmesi öznel bir tercih değil, tarihsel bir olgu olarak karşımıza çıkar. Kuşkusuz burada Marx'ın sadece insan özgürlüğüne odaklandığı ve tüm doğanın bunun uğruna sınırsızca kullanılabileceği yönünde bir kabulden imtina etmeyeceğine dönük eleştiriler de gelmiştir. Ne var ki bu eleştiri de Marx'ın eksik okunmasından kaynaklanan temelsiz bir eleştiridir. Bu eleştirinin temelsizliğinin saikleri Marx'ın insan doğası anlayışında görülebilir. Marx, insan özgürlüğünü insan doğasının ya da özünün gerçekleşmesi, insan doğası ya da özünü ise insanın "doğanın bir parçası" olması yoluyla açıklar. Öyleyse, Marx'ın üretim güçlerinin ve teknolojinin tümüyle insanın özgürleşmesi uğruna kullanılmasını ve geliştirilmesini savunmuş olduğu varsayılsa bile, buradaki nihaî fayda özgürlük olduğuna göre, özgürlüğün ancak doğaya uygun bir üretim tarzıyla mümkün olacağı sonucuna kendiliğinden ulaşılabilir; zira Marx, "komünizmi mümkün kılacak olan şeyi teknolojik gücün genel artışında değil, *belli* bir teknoloji tarzının gelişiminde görür" (Jonathan Hughes, *Ecology and Historical Materialism*, Cambridge University Press, New York, 2000, s. 148).

21 Karl Marx, *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i*, çev. Tanıl Bora, İletişim Yay., İstanbul, 2010, s. 30.

22 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, çev. Nail Satlıgan, Yordam Yay., İstanbul, 2008, s. 35.

eğilimidir. Bu tarz yüceltmeler zaten Marx'ın özgürlük teorisiyle çelişiktir. Bunun yanı sıra, emek her ne kadar insanın özsel niteliklerinden biri ya da "yaşam gücü" olsa da, Marx'ın burada kastettiği –Aristoteles ve Spinoza'nın da farklı biçimlerde işaret ettiği–, etkinlik kavramıdır. Ama burada da bir ayrım olduğu göz ardı edilmemeli ki, Marx özgürlük teorisinde her türlü etkinliği değil, tam da burada onun ifadeleri aracılığıyla bahsedildiği gibi, kendini gerçekleştirme, varoluşunu olumlama, doğal, bireysel ve toplumsal varoluş arasındaki birliğin edimselleşmesi açısından etkinliği olumlar. İnsan doğasına uygun olan etkinliklerin bu açıdan kimi ölçütleri olduğu görülür. Ne var ki bu aynı zamanda etkinlik çeşitliliği açısından bir sınırın değil, bir sonsuzluğun ifadesidir. Etkinlik tarzı açısından bu sonsuz olanaklılıksa, doğanın varoluş tarzındaki sonsuz olanaklılıktan ileri gelir. İnsan bu olanaklarını keşfettikçe özgürleşir, özgürleştikçe kendinde yeni olanaklar geliştirir ve yine özgürleştikçe varlığını olumlayan farklı etkinlik tarzlarını geliştirme çabası içinde olur. Doğadaki sonsuz çeşitlilik ve sonsuz üretim, maddenin varoluş tarzlarının sonsuzluğu insanın da sonsuz biçimde etkinlik tarzı geliştirebileceğini gösterir. İnsanın sonsuz varoluşunu olumlayan şeyse, doğadaki sonsuz var olanı gözetmesi ile koşulludur. Nasıl ki ilişki tarzı farklılaştıkça ve çoğaldıkça insanın özgürleşmesi artıyorsa, öyleyse sonsuz var olanı sakınmak da insanın özgürlüğü için, yani doğasını gerçekleştirmesi açısından zorunluluk teşkil edecektir. İşte Marx'tan yola çıkarak ortaya koyabileceğimiz, özgürlüğün ve etiğin ekolojik ilkelerinden biri de budur.

Komünizmin ekolojik karakteriyse, karşılığını Marx'ın özgürlük teorisinde bulur. Bu boyutun ortaya çıktığı yerlerden biri, özgürlüğün etkinlik tarzlarının zenginliği ve çeşitliliği ile koşullu olarak düşünüldüğü yerlerdir. Marx'a göre,

> bireyin gerçek entelektüel zenginliği, tamamen onun gerçek ilişkilerinin zenginliğine bağlıdır. Tek tek bireyler, ancak bu yolla çeşitli ulusal ve yerel engellerden kurtulacak, (entelektüel üretim de dahil olmak üzere) bütün dünyanın üretimiyle pratik ilişki içine girecek, tüm yeryüzünün bu her yönlü üretiminden (insanın yaratımları) yararlanma yeteneğine kavuşacak konuma gelecektir.[23]

Bu koşul ancak komünizmle birlikte gerçekleşebilir. Diğer bir deyişle, bireylerin farklı ve zengin ilişki tarzlarını geliştirmesinin koşulu olarak özgürleşmeden sadece toplumsal ilişkileri anlamak, sorunu eksik kavramaktır. Buradaki ilişki tarzlarını bireysel, toplumsal ve doğal boyutlarıyla birlikte düşündüğümüz ölçüde insanın nesnel ve evrensel varlığının olumlanmasından bahsedebiliriz ki, ekolojik varoluş tarzı diye kastettiğimiz tam da bu evrensel

23 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 44.

varoluşumuzdur ve Marx'a göre bu, özgürlüğümüzün dayanağı olan varoluş tarzıdır. Öyleyse bizim sadece diğer insanlarla değil, aynı zamanda doğayla ve türümüz dışındaki diğer var olanlarla kurduğumuz farklı ilişki tarzlarını da özgürlüğün koşulu olan bu zenginliğe dâhil ederek düşünmemiz zorunludur. Tüm bunlardan yola çıkarak şunu söyleyebiliriz: Şayet özgürlüğümüz farklı var olanlarla olabildiğince farklı tarzda ilişki geliştirmeyle koşulluysa, doğadaki sonsuz çeşitliliği gözetmek bizim özgürlüğümüz için de özsel koşullardan biri olacaktır. Burada özgürlüğün ontolojik koşulunun sadece mülkiyet ilişkileri üzerinden düşünülemeyeceği, aynı zamanda ekolojik bir toplumla da zorunlu bir bağı olduğu sonucu çıkacaktır.

İnsan, doğası gereği sonsuz varoluş tarzı geliştirebilen bir varlıktır ve özgürleşmesi de bu kapasiteleri ve olanakları keşfetmesinden ve edimselleştirmesinden başka bir şey değildir. Öyleyse komünizm, bu sonsuz olanağın doğal, toplumsal ve bireysel bir birlik içinde edimselleşmesi olarak da tanımlanabilir. Bu tanım itibariyle biteviye kendini aşma zorunluluğu komünizmin doğasında içerilir ki, bunun önkoşulu "üretken güçlerin gelişimi"dir; zira üretken güçlerin gelişimi bu güçlerin evrenselleşmesini doğurur ve bu koşul aynı zamanda bireyin evrensel varlığının, yani bir bakıma ekolojisinin kavranmasının ve deneyimlenmesinin tarihsel temelini teşkil eder. Marx bu bireysel durumu şöyle tasvir eder: "Bireyin düşünülmüş ya da imgelenmiş evrenselliği değil, ama onun gerçek ve düşünsel ilişkilerinin evrenselliği. Bundan dolayı da kendi tarihini, bir süreç olarak kavrayışı, ve doğayı (aynı zamanda onun üstünde pratik bir güç olarak) kendi gerçek bedeni olarak tanıyışı. Gelişme sürecinin kendisi, bunun koşulu olarak konmuş ve bilinmiştir."[24] Birey açısından doğanın kendi gerçek bedeni olarak tanınışı, aslında bireyselleşmenin tesis edildiği ve gerçekleştiği temeldir. İşte insan doğasının gerçekleşmesindeki başka ekolojik göndermeler de bu uğrakta tesis edilir. Bu açıdan bize, bireysel varoluşun olumlanmasındaki sonsuz etkinlik tarzının (*modus*) olanağını da bireysel varoluşun olumsuzlanmasına neden olacak engelleri de verebilecek olan, ekolojimize uygun olan ile uygun olmayan arasındaki ayrıma ilişkin araştırmadır. Burada ekolojik bir etikten kasıt, toplumsal bir özgürlüğü tesis edecek varoluş tarzının ifadesidir ve elbette ki bu yönde bir argüman, etikteki tüm aşkın düzlemlerin olumsuzlanması üzerine inşa edilebilir.

Hiçbir aşkın etik bize dolaysız biçimde doğayı gözetme zorunluluğunun dayanaklarını vermezken, içkin bir ontoloji, yani insanın da zorunlu bir sıfatı ya da tavrı (Spinoza) olan bir doğa teorisi bize bu dolaysızlığı verebilir. Buradaki kritik noktalardan biri, birey ile toplum, öznel ile nesnel, parça ile bütün arasındaki ilişkinin ontolojik muhtevasını ortaya koymaktır ki, bunlar anlaşılmaksı-

24 Karl Marx, *Grundrisse*, Cilt 2, s. 33.

zın ekolojik bir toplumun dayanakları üzerine konuşmak olası değildir. Böyle bir toplumun kuruluşu açısından bireyin ve toplumun ekolojisi derinlemesine bir çözümlemeye muhtaçtır ve Marx'ın "bireyin gerçek ve düşünsel ilişkilerinin evrenselliği"nden kastı, bu ekolojik temeldir. Marx'ın yeni olarak söylediği şeyse, bireyin bu evrensel varoluşunun edimselleşeceği "gerçek hareket"in komünizm olabileceğidir. Bu oldukça özgün bir yaklaşımdır, çünkü Marx'ın komünal bir yaşam tarzını esasen ekolojik argümanlarla tesis ettiği görülür. Daha da özgün olan, tüm bu çerçeve içinde özgürleşme olanağını edimselleştiren varoluş tarzlarının ifadesi olarak etiğin oldukça kurucu bir yere sahip olmasıdır; zira "özgürlük sadece yaşamım neyse onu içermez, ama aynı şekilde *nasıl* yaşadığımı da içerir, sadece özgür olanı yapmamı değil ama özgür olarak yaptığımı da içerir."[25] Bu vurgu dolaysız biçimde etik niteliktedir. Öyleyse nesnel bir iyiden mi bahsediyoruz? Mademki insanın nesnel bir varoluşu var ve bu olanağı gerçekleştirmek, yani nesnel varoluşun olumlanması yönündeki tüm şeyler, etkinlikler ve ilişki tarzları iyidir, öyleyse neden etiğin bu açıdan nesnelliğinden bahsetmeyelim! Herkesin bireysel varlığının olumlandığı kolektif varoluş tarzları geliştirmek nesnel bir belirlenim değil midir! Yine de burada karşımıza içerik sorunu çıkar ve ekolojik etiğin doğası gereği içeriğe dair sorunlar her zaman olacaktır. Öyleyse hangi varoluş tarzlarından bahsediyoruz? Yukarıda ele almaya çalıştığımız doğa ve insan araştırmasından çıkarabileceğimiz sonuçlardan biri, bu varoluş tarzının ekolojik olmasının kategorik bir ilke olmasıdır. Peki, neye dayandırıyoruz bunu? Marx'ın ve dahası felsefenin ve bilimin bize gösterdiği, insanın nesnel varlığının doğal varlığı temelinde açıklanması zorunluluğu argümanına dayandırıyoruz ki, bu her ne kadar formel bir argüman olarak görülse de Marx'ın özgürlük teorisinin bu sınırda durmadığını gördük.

Şimdiye değin yürütmeye çalıştığımız tartışmada daha çok Marx'ın insan doğası teorisinin, özgürlük ve etiğinin ekolojik bir toplumu düşünürkenki kimi öncüller olması gerektiği üzerinde durduk. Gelgelelim, Marx'ın ekolojisinden bahsederken onun komünizmine ilişkin oldukça somut şeyler de söylenebileceği görülür. Sözgelimi, mülkiyet ile özgürlük arasındaki ilişki tartışılırken – ki mülkiyet aynı zamanda bir ekolojik tartışmanın konusudur– Marx her ne kadar özel mülkiyetten toplumsal mülkiyete geçiş olarak özgürlükten bahsetse de, burada insan merkezci ve doğanın sınırsızca insanın ortak mülkiyetine sunulabileceği gibi bir eğilim olduğunu savunmak oldukça zordur; zira Marx'ın mülkiyete ilişkin görüşleri ekolojik karakterdedir: "Bütün bir toplum, bir ulus, ve hatta aynı zamanda var olan toplumların toplamı, yerkürenin sahipleri değildir. Bunlar, yalnızca, yeryüzünün zilyetleridir, onun kullanıcılarıdır ve *boni patres familias* [iyi aile babaları] olarak, onu sonraki kuşaklara iyileştirilmiş bir

25 Karl Marx, *Basın Özgürlüğü Üzerine*, s. 87.

şekilde bırakmakla yükümlüdürler."[26] Burada doğayla ilişkimizin mülkiyet değil de zilyetlik niteliğinde görülmesi gerektiği vurgusu, doğrudan doğruya ekolojik başka bir ilkenin ifadesi olarak ele alınabilir.

Kuşkusuz bu argümanlarla, Marx'ın ekolojik bir etiğinin olduğunu iddia etmiyoruz. Bu iddia gerçekdışı olur. Ama Marx'ın özgürlük teorisinin ve komünizm yaklaşımının ekolojik bir etik için verimli olduğunu söylemek pekâlâ mümkün. Biz de bu araştırmadan yola çıkarak ekolojik bir etiği Marksist çizgide tartışmaya açmaya çalışıyoruz.

Sonuç

Marx'ın toplumların tarihi üzerinden insan doğası ve yabancılaşmaya ilişkin yürüttüğü tartışma, özgürlük teorisi üzerinden komünizme varır ki, esasen bu amaç –teleolojik değil de tarihsel olarak– baştan itibaren Marx'ın felsefesinin özünü teşkil eder. Gelgelelim, burada dikkate değer noktalardan biri de, tüm bu sürecin belli bir doğa anlayışıyla iç içe yürütülmesidir. Dolayısıyla, yabancılaşma teorisinde ortaya çıkan insanın nesnel varlığının olumsuzlanması, ancak özgürlük durumundaki ekolojik varoluşla, yani insanın nesnel varoluşunun olumlanması, insan ile doğanın birliğinin edimselleşmesi ile ortadan kalkabilir. Öyleyse sorun, üretim araçlarının toplumsallaşmasından ibaret olmayacak kadar kapsamlıdır.[27] Bilimin, felsefenin, sanatın, insana ve doğaya dair sahip olunan tüm bilgi ve deneyimin de ekolojik ve komünal bir yaşamın kurulması ve geliştirilmesi için kullanılması bu dönüşümden bağımsız değildir. Demek ki kendimizi doğanın ve insanlığın tarihinin bilgisiyle donatma ve bu bilgiyi

26 Karl Marx, *Kapital*, Cilt 3, çev. Mehmet Selik ve Erkin Özalp, Yordam Yay., İstanbul, 2015, s. 762.

27 Bu üretim tarzının ve mülkiyetin toplumsallaşmasının ekolojik bir tarzda gerçekleşmesi gerekir ki, aksi hâlde çelişkinin derinleşmesi olasıdır: "Marx'ın People's Paper'ın 1856'daki kuruluş yıldönümündeki uzun soluklu teorik bir araştırmaya dayanan söylevinin, bugün bir ekolojiste ait olarak nitelendirilebilecek bir çalışmaya olan benzerliği tesadüfi değildir: "Günümüzde, her şey kendi içinde karşıtını taşırmış gibi görünüyor. İnsan emeğini daha üretken kılacak ve emek süresini kısaltacak mükemmel donanımlı makineler açlığa ve emekçinin tükenmesine yol açıyorlar. Yakın zamanda keşfedilen zenginlik kaynakları garip, uğursuz bir büyüyle yoksulluğun araçları haline dönüşüyorlar. Yaratıcılığın zaferi ahlâkî niteliklerle kazanılmış gibi görünüyor. İnsanın doğa üzerindeki egemenliği giderek güçlenirken, insan diğer insanların ve kendi sefilliğinin kölesi durumuna düşüyor. Cehaletin karanlık derinliklerini sadece bilimin berrak ışığı aydınlatabilir. Maddi güçlerin entelektüel birikimiyle donanmış gibi görünen tüm keşiflerimiz ve gelişmelerimiz insan yaşamını kaba, maddi bir güce indirgiyorlar" (Daniel Bensaid, *Marx: Kullanım Kılavuzu*, çev. Volkan Yalçıntoklu, Habitus Yay., İstanbul, 2011, s. 160). Bu pasaj, ekolojinin aslında ne kadar kuşatıcı olduğunu göstermek açısından da önemlidir; zira üretim araçları, üretim tarzı, zenginlik, kaynaklar gibi etkenler özgürlük sorununun olduğu kadar ekolojinin de konusudur ve bu etkenler özgürlük ile ekolojik varoluş tarzı arasındaki zorunlu bağıntıyı imler. Bu nedenle de özgürlüğün olanaklılığı için çelişki sadece toplumsal olarak değil, ekolojik ölçekte de çözülmek durumundadır.

toplumsallaştırma çabası komünist etiğin –ve tabii ki ekolojik bir etiğin de– ilkelerinden biridir. Lenin, Marx'ın düşüncesindeki derinliğin bu çabadan ileri geldiğini söyler: "O, insan toplumunca yaratılmış olan her şeyi, tek bir ayrıntıyı bile küçümsemeden eleştirel olarak yeniden biçimlendirdi. İnsan düşüncesinin yarattığı her şeyi dikkate aldı, eleştiriden geçirdi ve işçi sınıfı hareketi ölçütüne vurarak sınadı."[28] Lenin, Marx'taki bu eğilimi komünist etiğin bir ilkesi olarak düşünür ve bu etiğin özgül yanından bahseder: "[A]hlâklılık, eski sömürücü toplumu yıkmaya ve yeni, komünist bir toplum kurmakta olan proletaryanın çevresinde bütün çalışan insanları birleştirmeye yarayan bir şeydir. Komünist ahlâklılık, bu savaşıma yardım eden ve çalışan insanları tüm sömürüye ve tüm küçük özel mülkiyete karşı birleştiren ahlâklılıktır."[29]

Öyleyse burada aşkın, teleolojik, doğaüstü ya da insanın doğanın bir uzantısı olgusundan ayrı ele alınmasına zemin hazırlayacak kategorilerden hareketle tesis edilen ya da kimi *a priori* ilkelere dayanan herhangi bir etikten bahsetmediğimiz aşikâr. Bu tarz yaklaşımların aksine, burada tartışmaya açtığımız etiği ise içkin nedenselliğin temin ettiği nesnellikten hareketle ele alıyoruz. Öyleyse komünist etik, ortak yararın ve en temelde de toplumsal özgürlüğün gerçekleşeceği toplumsal ilişki tarzları geliştirmektir ki, buradaki ontolojik referanslardan biri kaçınılmaz biçimde ekoloji olacaktır; zira insanın bireysel ve toplumsal varlığının temel dayanağı ya da tözü doğa olduğuna göre, bireysel ya da toplumsal hangi varoluş tarzı olursa olsun, bu ekolojik boyut göz ardı edildiği sürece özgürlüğün nesnel koşullarından bahsetmek olası olmayacaktır. Yine insanın kendi doğasına ilişkin bir kavrayışa ve deneyime sahip olmaksızın doğasını gerçekleştirmesi, yani özgürleşmesi mümkün olmayacağına, bunun zorunlu koşulununsa onun özünün ve varoluşunun kaynağı olan doğayı kavramak olduğuna göre burada özgürlük ile ekoloji arasındaki ontolojik bağ kolaylıkla görülebilecektir.

Marx'ın –ve Marksizmin– aşkın, doğaüstü ya da teleolojik değer anlayışlarını reddetmesi onun değerde mutlak bir göreceliği ya da nihilizmi savunduğu anlamına gelmez. Kaldı ki sınıflı toplumlara, sömürü ilişkilerine, özel mülkiyete, insanın kendine, etkinliğine, türüne ve doğaya yabancılaşmasına neden olan her türlü varoluş tarzına karşı olunması ve bunu aşmanın nesnel olanaklarının araştırılması bizzat nesnel bir değerin tezahürüdür. Bireylerin doğayla ve toplumla birliğini olumlayacak bir varoluş tarzının nasıl gerçekleşebileceği, bunun somut dayanaklarının ve tarihsel olanaklarının araştırılması, insanı zorunlu çalışma koşullarından azade kılıp birçok etkinliği gerçekleştirebileceği, birçok farklı yeteneği geliştirebileceği bir bireyin ontolojik olanaklarını araştırmak bir değer anlayışından ya da *ethos*tan bağımsız görülebilir mi! Bu yöndeki bir çabanın kendisi bizzat

28 V.İ. Lenin, *Sosyalizm ve Din*, çev. Öner Ünalan, Evrensel Basım Yay., İstanbul, 2014, s. 56.

29 *A.g.e.*, s. 62.

bir *ethos*un tezahürü değil midir! Bu nedenle, nesnel değerler gibi kimi kavramların ve kategorilerin idealist düşüncenin altına yerleştirilerek reddedilmesi ya da yok sayılması Marksizmin özüne aykırıdır. Bir kavramın –sözgelimi töz, ontoloji, metafizik, varlık, idea vb.– daha ziyade idealist yaklaşımlar altında geliştirilmiş ve kullanılmış olması, o kavramın her koşulda idealist yaklaşımlarda tanımlandığı ve sınırlandığı gibi kabul edilmesini ve bu gerekçeyle reddedilmesini gerektirmediği gibi, bu kavramların gerçek anlamlarını tartışmak da Marksist düşüncenin eleştirel özünün zorunlu sonuçlarından biri olarak düşünülmelidir.

Buradaki tartışma açısından karşımıza çıkacak birkaç somut noktaya değinmeden geçmeyelim. Bu olası sorunlardan birisi, komünizm ve teknoloji üzerine olacaktır. Komünist toplum için teknolojik bir önkoşul gerekir, ama teknolojinin ya da üretim araçlarının toplumsal mülkiyeti kadar bu teknolojinin ekolojik uygunluğu da aynı ölçüde komünizmi gerçekleştirme ve geliştirme koşullarını doğurur. Bu açıdan komünizmin gerçekleşmesi, her zaman yeni üretim tarzlarının geliştirilmesi kadar bu üretim tarzlarının ekolojik niteliklerle ve ölçütlerle belirlenmesine de bağlıdır. Öyleyse komünizmi sadece mülkiyet ilişkilerine dair köklü bir dönüşüm olarak düşünmek komünizmi anlamamakla eştir. Oysa komünizmi, yeni değerlerin, ekolojik ilişki tarzlarının ve evrensel ölçekte özgürleştirici etkileşimlerin geliştirilmesi olarak düşündüğümüzde, bunu doğanın sunduğu sonsuz olanaklara dayanarak ve bu olanaklara uygun biçimde edimselleşmesinden ayrı düşünemeyiz. Bu açıdan iki kavram tartışılmaya muhtaçtır: Teknoloji ve ihtiyaç. İnsan doğasının gerçekleşmesinin tüm doğayla birlikte düşünülmesi koşuluyla ortaya çıkacak ekolojik bir teknoloji, ihtiyaç kavramının da yeniden belirlenmesi açısından kapitalizmin dayattığı birçok ihtiyacın geçersizliğini ortaya koyacaktır. Michael Löwy de Paul Burkett'in öngörüsüne başvurarak bu ekolojik öz-sınıra işaret eder: "Burkett'in anlayışına göre, Marx'ın komünist özerklik, duygusal, sanatsal ve entelektüel etkinlikler için sahip olduğu özgür zaman, –kapitalizmdeki daha fazla maddî mallar ve daha fazla tüketim saplantısının aksine– doğal çevre üzerinde belirleyici bir azalmaya neden olur."[30] Öyleyse bu eko-sınırın koşulunun bir bakıma özgürlüğün koşullarıyla örtüştüğü görülebilir. Tekrarlamadan geçmeyelim; özgürleşme, –insan doğası gereği– tamamlanmayla çelişik doğadadır. Marx'ın "insanlığın toplumsal tarihi insanların bireysel gelişmesinin tarihidir"[31] belirlemesi de bu açıdan yorumlanmalıdır.

Özgürleşme bir süreç olduğuna ve geçmişten geleceğe doğru bir özgürleşme çabası da özgürleşmenin zorunlu boyutlarından biri olduğuna göre, bu olgu

30 Michael Löwy, "Marx, Engels, and Ecology", *Capitalism Nature Socialism*, Cilt 28, Sayı 2, 2017, s. 13 (ss. 10-21).

31 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Seçme Yazışmalar*, Cilt 1 (1844-1869), çev. Yurdakul Fincancı, Sol Yay. Ankara, 1995, s. 31.

bize özgürleşmenin sürekliliğinin dayandığı bir zorunluluğu, yani özgürleşme çabasının her zaman güncel olduğu gerçeğini gösterir. Marx'ın 200. yaşında hâlâ güncelliğini korumasının nedenlerinden biri de, bu gerçeği görebileceğimiz kavrayış tarzını felsefî ve bilimsel, tarihsel ve ontolojik bir bütünlük içinde ortaya koymuş olmasıdır. Ayrıca buradan çıkardığımız sonuçlardan birine göre, şayet özgürleşme bir süreklilik içinde toplumsal varoluş ve etkinlik gücünün artırılmasıysa ve bu süreçte her zaman sorunlu durumlar belireceğine göre, sınıfsız bir toplumun ya da komünal bir yaşam tarzının da nihaî bir erek (teleoloji) olarak görülmesi ve bu ereğin gerçekleşmesiyle birçok toplumsal sorunun tükeneceği gibi bir varsayım, materyalist görünüş altında örtük bir idealizmi duyuracaktır. İşte bu olgu bize oluş, süreç ve deneyim kavramlarını yeniden düşünmemizi salık verir ki, bu ontolojik ve tarihsel olanağı verecek zorunlu uğraklardan biri ekolojidir. Demek ki burada komünizm ile özgürlük ve bunlarla ekoloji arasında kurmaya çalıştığımız bağlantıda, komünizmin doğası gereği ekolojik bir varoluş tarzını da beraberinde getireceği gibi farazî bir şeyden bahsetmediğimiz aşikâr. Nihaî olarak, Marx'ın doğa teorisinin ve bu teoriye dayanarak ortaya koyduğu insanın nesnel varlığının ontolojik koşullarının, komünist bir toplumun kuruluşu açısından da önemli ontolojik dayanaklar ve olanaklar temin ettiğini, bu dayanak ve olanakların da ekolojik bir etik açısından kurucu bir yere sahip olabileceğini söylüyoruz.

Kaynakça

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ayraç Yay., Ankara, 1998.

Bensaid, Daniel, *Marx: Kullanım Kılavuzu*, çev. Volkan Yalçıntoklu, Habitus Kitap, İstanbul, 2011.

Foster, John Bellamy, "Marx ve Doğanın Evrensel Metabolizmasında Çatlak", *Marx, Doğa ve Yıkımın Ekolojisi*, der. Hakan Tanıttıran, çev. Ali Galip, Kalkedon Yay., İstanbul, 2015.

Foster, John Bellamy, *Marx's Ecology: Materialism and Nature*, Monthly Review Press, New York, 2000.

Hughes, Jonathan, *Ecology and Historical Materialism*, Cambridge University Press, New York, 2000.

Lenin, V.İ., *Sosyalizm ve Din*, çev. Öner Ünalan, Evrensel Basım Yay., İstanbul, 2014.

Löwy, Michael, "Marx, Engels, and Ecology", *Capitalism Nature Socialism*, Cilt 28, Sayı 2, 2017.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Alman İdeolojisi*, çev. Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez, Evrensel Basım Yay., İstanbul, 2013.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Holy Family: Critique of Critical Critique*, İng. çev. Richard Dixon, Foreign Languages Publishing House, Moskova, 1956.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Komünist Manifesto*, çev. Nail Satlıgan, Yordam Yay., İstanbul, 2008.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Seçme Yazışmalar*, Cilt 1 (1844-1869), çev. Yurdakul Fincancı, Sol Yay., Ankara, 1995.

Marx, Karl, *1844 El Yazmaları*, çev. Murat Belge, Birikim Yay., İstanbul, 2003.

Marx, Karl, *Basın Özgürlüğü Üzerine*, çev. Önder Kulak ve Kurtul Gülenç, Dipnot Yay., Ankara, 2012.

Marx, Karl, *Kapital*, Cilt 1, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, Yordam Yay., İstanbul, 2011.

Marx, Karl, *Kapital*, Cilt 3, çev. Mehmet Selik ve Erkin Özalp, Yordam Yay., İstanbul, 2015.

Marx, Karl, *Grundrisse: Ekonomi Politiğin Eleştirisinin Temelleri*, Cilt 1, çev. Arif Gelen, Sol Yay., Ankara, 1999.

Marx, Karl, *Grundrisse*, Cilt 2, çev. Arif Gelen, Sol Yay., Ankara, 2003.

Marx, Karl, *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i*, çev. Tanıl Bora, İletişim Yay., İstanbul, 2010.

Peters, Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. ve haz. Hakkı Hünler, Paradigma Yay., İstanbul, 2004.

Platon, *Devlet*, çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, İş Bankası Kültür Yay., İstanbul, 2010.

ÇAĞATAY ÖZYÜREK

Marx: "Ahlâksız Devrim"in Sınırlarında Bir Filozof

Ben kendim için değilsem kim benim için?
ben kendim içinsem ben neyim?
şimdi değilse, ne zaman?
PIRKEI AVOT 1:14

Komünistler ahlâk vaaz etmezler der Marx, *Alman İdeolojisi*'nde Stirner'i eleştirdiği bir pasajda ve ardından ekler: "İnsanlara ahlâkî talepler buyurmazlar: Birbirinizi sevin, egoist olmayın vb.; tersine onlar, egoizmin tıpkı fedakârlıkta olduğu gibi, belirli koşullar altında bireylerin kendilerini var etmesinin zorunlu biçimi olduğunun çok iyi farkındadırlar."[1] Bu sözün sözler içinde bir yeri vardı elbette, tarihi materyalist açıdan kavrayan filozof için. Bireyi ve komünizmi –ya da kapitalizmi ortadan kaldıran gerçek hareketi–[2] materyalist biçimde serimlerken ahlâka yer aç(a)mayacağının emaresini gösterir Stirner eleştirisinde şüphesiz. Bir başka deyişle, komünizmi ahlâkî bir ideal üzerine temellendirmez; aksine belirli koşullarla, o koşulların bireyin kendini var etmesinin zorunlu biçimine yaptığı vurgu ve komünistlerin bunun farkında olmasına işaret ederek ahlâkın, tarihin materyalist kavranışına ve yabancılaşmayla ilişkilendirilmesine olanak sağlar.

1 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Olcay Geridönmez ve Tonguç Ok, Evrensel Basım Yay., İstanbul, 2013, s. 212.

2 *A.g.e.*, s. 43.

Ahlâk belirli koşullar altında –ki bu koşullar üretim ilişkileri ve üretim biçimi olarak belirtilir– zorunlu olarak ortaya çıkan bir kategori ve komünistler de onu kavrayan ya da onun ne olduğunun farkında olan kimseler olarak ifade edilir. Tarihin kaba determinist, yani altyapı-üstyapı ikiliği üzerinden bir okuması yapılırsa, bu zorunluluk bir yasa; farkındalık ise o yasanın sınırları çerçevesinde bir edip eyleme özgürlüğü olarak sunulur. Eğer ahlâk zorunlu bir üstyapı olarak ortaya çıkar ve bu zorunluluğun farkında olan kimseler de tarihin demir yasalarına boyun eğen devrimciler olarak önümüze konursa, kapitalizmi ortadan kaldıran gerçek hareket nasıl temellendirilebilir? Kapitalizmin ilgasında onları ne gibi bir amaç bir araya getirebilir? Bu sorulara Marx'ın felsefesi içinden doyurucu cevaplar verilip belirli bir hat tutulabilir: Sınıfsal bir ahlâk anlayışı vardı, evrensel sınıf olan proletaryanın ahlâkıyla burjuva ahlâkını bir tutmamıştı; evrensel bir ahlâk yasası aracılığıyla kapitalizmi mahkûm etmişti –her ne kadar idealist bir tutum olsa da; ahlâk ile etik arasında ayrım yapmıştı, bireyi görece özgür kılacak bir alan kurmuştu vb. Bu yanıtlar daha da uzatılabilir elbette; fakat yapılması gereken, Marx'ın felsefesinden bir ahlâkçılık/anti-ahlâkçılık çıkarıp bir başka hattı yanlışlamak değil, kendi yöntemini ona uygulamak olmalı: Onun sınırlarını göstermek. Etraflıca bir okuması yapılırsa, Marx'ın Stirner'e, Hegel'e ve Ricardo'ya getirdiği eleştiri yanlışlamacı değil, geometral[3] bir düzeyde gerçekleşir. Bir başka deyişle Marx, Alman felsefesinin ve politik ekonominin temsilcilerinin hangi koşullarda ve hangi sınırlarda doğru olduğunu ortaya koyar. Marx'ın felsefesi için hareket noktası bu sınırlardadır ve yeni problematikler bu sınırlarda kurulur. Nasıl ki Marx, Hegelci sivil toplumun içkin sınırlarından ayaktakımını çekip çıkarıp onları proletarya olarak felsefesinin merkezine yerleştirdiyse, Marx'ın felsefesine de aynısı yapılarak ahlâkın sınırları onun insanı ve tarihi kavrayışıyla gösterilip o sınırlarda her okuduğumuzda tekrar tekrar keşfettiğimiz yeni ve devrimci potansiyel ortaya çıkarılmalıdır.

Marx'ın erken dönem felsefesinde kuşkusuz en tartışmalı kavram yabancılaşma... Tartışmalı, çünkü geç dönem felsefesi üzerinde ne kadar etkiye sahip olduğu hususunda bir mutabakat yok. Kimileri için Genç-Hegelci Feuerbach'ın tezlerinin bir tekrarı; kimileri için geç döneminde meta fetişizmine evrilecek bir potansiyel taşıyan kavram. Bu kıymetli tartışmaları açmadan, fakat bir şekilde onların etrafında dolanıp, Allen Wood'un tezini kabul ederek incelemeyi sürdürmek faydalı olacaktır: Marx'ın geç dönem metinlerinde yabancılaşma kavramı açıklayıcı değil, betimleyici ve tanımlayıcıdır.[4] Buradan hareketle erken ve geç bütün felsefesi dikkate alındığında yabancılaşma tartışmasının parça parça da olsa belirli bir devamlılığa sahip olduğu söylenebilir.

3 Birden çok perspektifi dikkate alıp, perspektif hâlinde olanın koşullarını gösteren.

4 Allen W. Wood, *Karl Marx*, çev. Dilek Yücel ve Barış Aydın, İletişim Yay., İstanbul, 2017, s. 117.

Marx'ın yabancılaşma için kullandığı *Entfremdung*, onun yaşadığı dönemde *cinnet* ve *delilik* yan anlamları da taşıyan bir kavram.[5] Bu yan anlamlardan hareketle yabancılaşma, insanı belirli bir irrasyonellik içinde yaşayan, onu kendinden yani rasyonel olandan koparan bir yaşama itme anlamına gelir. Semantik açıdan yapılan bu kaba tanım, Marx'ın da belirli ölçüde kabul ettiği Feuerbach'ın insanı kavrayışıyla örtüşür. Dinin insanın kendine yabancılaşması olduğunu iddia eden bu Genç-Hegelci Tanrı'nın, insanların soyutlayarak yarattığı bir kavram, yansıtma olduğunu söyler.[6] İnsana ait olan soyutlanıp somut olduğu iddia edilerek aşkın bir varlığa havale edilir ve insan yapay ayrımlar arasında sıkışıp kalarak kendi kendinden kopar. Tanrı'ya havale edilen ilişkiler, özellikler ve nitelikler aslî olarak insana aittir ve insanî öze dair yanlış bilinç dünyayı tersinden kavramaya neden olur. Feuerbach için çözüm basit bir tersine çevirme hareketiyle –dinde insana ait olanı çekip çıkarıp insana iade ederek– düzeltilir. "Tanrı kendisi için değil, diğer insanlar için acı çekiyor"[7] önermesini ele alalım. Bu önermede çarpıtılmış ilişki özne ile yüklemin tersine çevrilmesiyle doğal ve yabancılaşmamış hâle getirilir: "Başkaları için acı çekmek tanrısaldır."[8] Feuerbachçı özcülüğün Marx'ın erken/geç bütün felsefesinde ne ölçüde yer edindiği ayrı bir tartışma konusu olsa da, onun yabancılaşmayı ele alışına etkisi o kadar büyük olmuştur ki, Engels "bir süreliğine hepimiz Feuerbachçı olduk"[9] yorumunda bulunmuştur.

Alman İdeolojisi ve *Tezler*'e kadar geçen *bir süre* boyunca Marx, insanı *Gattungswesen* terimini kullanarak hem türsel öz hem de türsel varlık anlamına gelecek biçimde tarif etmiştir.[10] Hem bireyde hem de her insanda bulunabilecek bir özü kastetmiştir kuşkusuz, bu terimi kullanarak. İnsanı, hem insan türüne ait hem de kendi türünden olanlarla beraber yaşamak zorunda olan ve aynı zamanda bunun farkında olan toplumsal bir hayvan olarak ifade eder. Bu ifadede kıymetli olan teşhis, insanın kendi faaliyetinin ve ilişkilerinin ya da genel olarak yaşamının farkında olmasıdır; çünkü farkında olan yabancılaşabilir, yabancılaşmayı deneyimleyebilir. O hâlde yabancılaşan biri kendini gerçekleştirmemiştir; yabancılaşmış yaşamsa anlamlı kılınamamış bir hâle gelmiştir. Öyleyse Marx kendini gerçekleştirmek ve yaşamı anlamlı kılmakla ne söylemeye çalışmıştır? Sorunun cevabını yine kendisi verecek olursa, "Kendi yaşamımın bireysel ifadesinde senin yaşamının ifadesini dolayızca oluştururum ve böylece kendi bireysel etkinliğimde kendi

5 *A.g.e.*, s. 64.

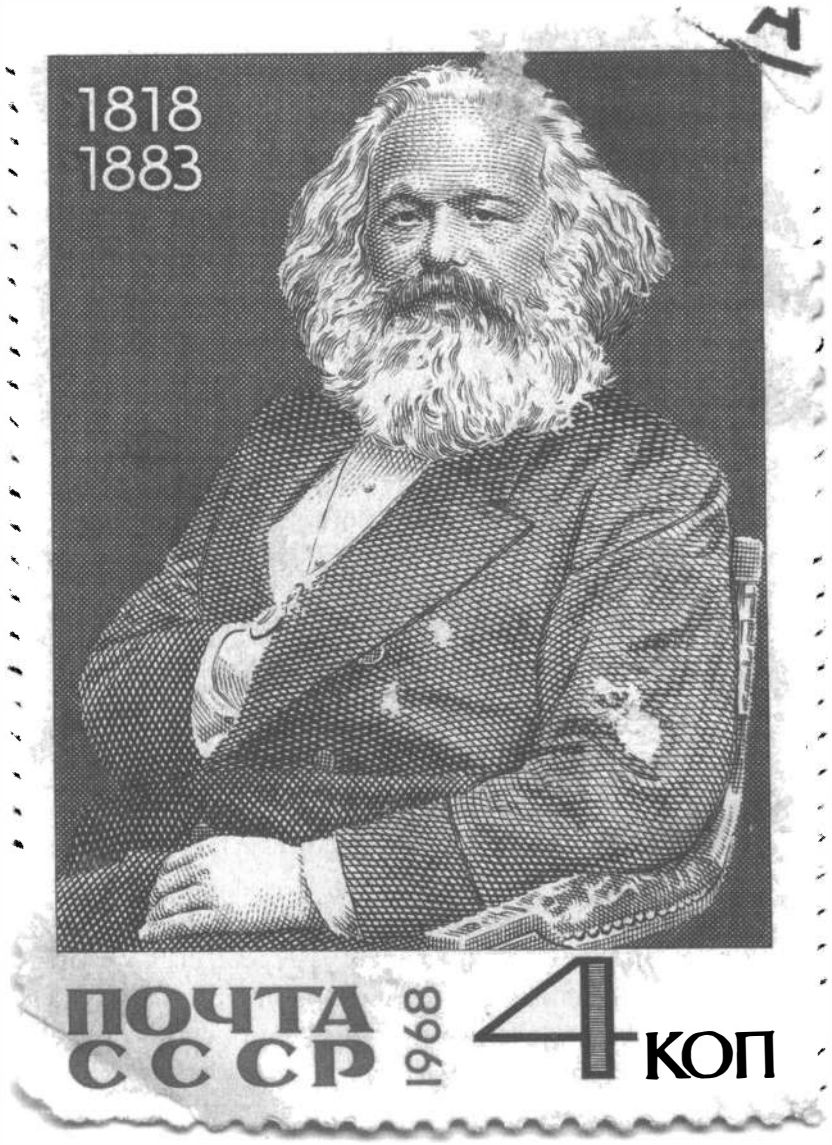
6 Barış Parkan, *Marx*, Say Yay., İstanbul, 2013, s. 63.

7 *A.g.e.*, s. 63.

8 *A.g.e.*, s. 63.

9 Robert Nola'dan aktaran Barış Parkan, *a.g.e.*, s. 64.

10 Allen W. Wood, *Karl Marx*, s. 79.



"Komünizm bizim için tesis edilecek bir durum; gerçekliğin kendini uyarlamak zorunda olacağı bir ideal değildir. Biz, şeylerin mevcut durumunu yok eden gerçek harekete komünizm diyoruz. Bu hareketin koşulları şu anda varolan önermeden kaynaklanmaktadır."

[Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*]

hakiki özümü, insaniliğimi, komünal özümü olumlamış ve gerçekleştirmiş olurum"[11] der *Paris Elyazmaları*'nda James Mill üzerine aldığı notlarda. Bu pasajda insan özü ortaklaşmakla ilişkilendirilir ve başkalarının özünü gerçekleştirmesi kendi özümü gerçekleştirmemi koşullar. Bir başka deyişle, kendimi gerçekleştirmem özümü gerçekleştirmek anlamına gelir; ama bu da, başkalarının özünü gerçekleştirmesiyle mümkün kılınır. Ortaklaşmanın yanı sıra üretmek de insanî özün gerçekleşmesini koşullar. Üretimin bilinçli insan faaliyeti olması onu insanın sahip olduğu başka nesnel güçlerinden ayırır, hatta üretim yapıyor olmasıyla başka canlılardan da ayırır. *Alman İdeolojisi*'nde Marx, "hayvanlar kendi faaliyetiyle dolayımsız bir şekilde hemhaldir… insan, yaşam faaliyetini kendi irade ve bilincinin nesnesi yapar"[12] der. Diğer bir deyişle, insan hayvanın aksine kendi üretim faaliyetine dair bilinçli bir kavrayışa sahiptir. Özünü ifa eden bir güç olarak üretim sürecinde insan, emeği aracılığıyla kendi yaşam faaliyetini teoride ve pratikte nesnesi kılar. Emeğin ürünü bir nesnede sabitlenir ve somutlaşır, bir başka deyişle, nesneleşir. Doğal ve özgür eylemi olan üretim yoluyla insan kendi yaşamını olumlayabilir, anlamlı kılabilir ve kendini gerçekleştirebilir; ve tüm bunları da emeğinin ürününde, nesnesinde görebilir.[13] Emeğinin ürününden koparılan insan kendini gerçekleştiremez, dolayısıyla yabancılaşır.

Kendini gerçekleştirme ile yabancılaşma arasında doğrudan bir ilişki kurulması, böylelikle de yabancılaşmanın ortadan kalkması için kendini gerçekleştirmenin önündeki engellerin kalkması gerekir. Marx için insanın özünü ifa etmesinin önündeki en büyük engel, kuşkusuz kapitalizmdi. Kapitalizm ortadan kaldırılır, dolayısıyla engeller de kaldırılırsa insan kendini gerçekleştirmek için fırsat bulur ve yabancılaşma da bunun sonucunda ortadan kalkar. Bu teze şüpheyle yaklaşılırsa şu soru kesinlikle sorulmalıdır: Post-kapitalist toplumda yabancılaşma ortadan kalkacak mı? Cevap "evet" ise, Marx kendini gerçekleştirmeyi bir amaç olarak ortaya koyar ve bunun önündeki engellerin kaldırılmasıyla bu hedefe ulaşan insanlar da yabancılaşmaktan kurtulmuş olur. Hâlbuki Marx, insanın ya da insanlığın ilerlemesinin kendini gerçekleştirmeye bağlı olduğunu düşünür. Yabancılaşma ile kendini gerçekleştirme arasında ters bir korelasyon vardır ve bu terslik, kendini gerçekleştiremeyen kesinlikle yabancılaşır şeklinde okunmalıdır; çünkü komünizm, kapitalizmi ortadan kaldıracak harekettir, yani insanlığın ilerlemesinin önündeki engelleri, yabancılaşmayı değil.

Toplumsal yaşamın ekonomi tarafından koşullandığı ya da belirlendiği bir düzende insanların düşünce ve eylemlerinde özgür olduğu söylenebilir mi? Ya

11 Karl Marx, "James Mill Üzerine", *Hayalet: Seçme Yazılar*, çev. Selin Aktuyun, İng. ed. David McLellan, Tr. ed. Güçlü Ateşoğlu, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2017, s. 161.

12 Marx'tan aktaran Allen W. Wood, *Karl Marx*, s. 100.

13 *A.g.e.*, s. 109.

da böyle bir düzende insanın aldığı her kararda onu belirleyen ekonomik bir altyapı olduğunu mu söylemek gerekir? Marx, bu sorulardan birincisine açık kapı bırakır, ikincisine ise kuşkusuz "hayır" cevabını verir. İlk sorunun birinci öncülünün açıklamaya ihtiyacı olduğunu belirtmek gerekir. "Belirler" sözcüğü, "sınırlar koyar" demektir. Diğer bir deyişle, ekonomik altyapı ve onu da koşullayan üretim biçimi *belirli* bir siyaset, kültür ve düşünce kümesi dikte etmez.[14] Eğer öyle olsaydı, Marx'ın yaşamı boyunca verdiği politik mücadelenin, ekonomik yapıyı değiştirme girişimlerinin tamamı anlamını yitirmiş olurdu. Bu noktada Marx'ın yanı sıra dostu Engels'e bakmakta fayda vardır. Engels, "'maddi yaşam tarzı asli etken (*primum agens*) olmakla beraber, bu durum, düşünsel alanların da maddi yaşam biçimine mukabele edebilmesine ve ikincil bir etkiyi harekete geçirebilmesine engel değildir' ve 'tarihsel olayların *biçiminin* belirlenmesinde' düşünsel ve politik unsurlar 'ağır basmasına' rağmen, bunların 'içeriği son kertede' altta yatan ekonomik faktörlerce 'belirlen'[ir]" der.[15] Günümüzde *Althussercilik* olarak bilinen bu açıklama bize aslında bilincin, dinin, felsefenin ve ahlâkın, yani üstyapıya ait bütün kategorilerin, toplumsal yaşam üzerinde bir dereceye kadar etkisinin olduğunu gösterir. Engels *son kertede* vurgusuyla baş belirleyicinin ekonomi olduğunu belirtse de, daha derinde yatan bir noktaya işaret etmektedir: Üretici güçler. Eğer doğrudan bir belirlemeden veya koşullamadan söz etmek gerekiyorsa, üretici güçlerin, işbölümünü/çalışma ilişkilerini ve üretim ilişkilerini doğrudan belirlediği söylenebilir. Ekonomik ve toplumsal ilişkiler de üretici güçler ile üretim ilişkilerinin çelişkisi aracılığıyla sürekli devinir. *Alman İdeolojisi*'nde şunları söylerler: "Yaşamın üretimi ikili bir ilişki olarak ortaya çıkar: [B]ir yandan doğal, öte yandan toplumsal bir ilişki olarak. [...] Bundan, belirli bir üretim tarzının ya da endüstriyel aşamanın belirli bir işbirliği ya da toplumsal aşamaya bağlı olduğu sonucu çıkar."[16] Doğal ile toplumsal arasında yapılan bu ayrımda doğalın toplumsalı belirlediği fakat toplumsalla arasında bir işbirliği olduğu, yani toplumsalın doğala ayak uydurduğu sonucu çıkar. *Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı*'da ise: "Gelişimlerinin belirli bir aşamasında toplumun maddi üretim güçleri, var olan üretim ilişkileriyle, yani aynı şey yasal olarak ifade edilirse o zamana kadar var olan mülkiyet ilişkileriyle çelişkiye girer. Bu ilişkiler, üretim güçlerinin gelişimine ayak bağı olur. O zaman sosyal devrim çağı başlar"[17] der. Burada da üretim ilişkilerinin yasal ifadesi olan mülkiyet ilişkileriyle üretici güçler karşı karşıya gelir; bir başka deyişle

14 Terry Eagleton, *Marx Neden Haklıydı?*, çev. Oya Köymen, Yordam Yay., İstanbul, 2011, s. 132.

15 Engels'den aktaran Allen W. Wood, *Karl Marx*, s. 143.

16 Marx ve Engels'ten aktaran Allen W. Wood, *Karl Marx*, s. 149.

17 Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Sol Yay., Ankara, 1979, ss. 25-6.

toplumsal, doğal olana direnir ve devrim kaçınılmaz hâle gelir. Bu iki alıntıdan çıkarılabilecek sonuç, tarihsel materyalizmin toplumsal olanın doğal olana bağlı uyumunu ve direncini açıklayıp ortaya koyuyor olduğudur.

Toplumsal olan ile doğal olan arasında süregelen uyum ve çelişkiler ağında insan nerede konumlanır? Üretici güçlerin gelişimi esasen tarihsel ilk eylem olan üretimi gerçekleştiren insanların kendini gerçekleştirme çabasından başka bir şey değildir. İnsanlar zaman ve fırsat verildiği takdirde kendileri için rasyonel olanı yapıp kolektif olarak kendi özsel güçlerini tatbik etmeye çalışırlar. Bu gelişim sürecinde toplumsal ilişkiler de üretici güçlere uyum sağlamaz; onların gelişimine ket vurmaya kalkarsa, Marx'ın da belirttiği gibi, sosyal devrim çağı başlar. Bu çağ, Marx tarafından *Kapital*'de, "kendi başına bir amaç olarak insan enerjisinin gelişmesi, gerçek özgürlük alanı"ndan[18] hareketle kurulur. Gerçek özgürlük alanı üretimin içinde kurulur kuşkusuz; çünkü insanın kendini gerçekleştirmesi doğal ve özgür üretimiyle mümkündür. Ekonomik altyapının çelişkilerinde sıkışıp kalan bir insan vardır karşımızda. Çelişki buradadır ve yine buradan aşılacaktır. Peki, toplumsal ilişkiler ile üretici güçler uyum içinde birlikteliğini sürdürüyorsa, insan özgürlük alanı olarak tanımlanan üretim içinden nasıl karar verecektir? Çelişki yoksa hangi temelde toplumsal ilişkilerin dönüşümünü talep edecektir? Uyumun uyumsuzluğa döneceği o devrimci an mı beklenecektir yoksa? Bu sorular bir açıdan, Marx'ın kapitalizmi hangi temelde mahkûm ettiğiyle ilgilidir.

Marx'ın kapitalizm eleştirisinin mekanik olduğu, yani devrim için üretici güçlerin gelişip çelişkilerin artmasının elzem olması sıklıkla eleştirilir. Bu eleştiride haklılık payı olmasına rağmen, insan için bu mekanikliği bir ölçüde ortadan kaldıracak alanı açmaya da çalışır. *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i*'nde, "İnsanlar tarihlerini kendileri yaparlar, ama kendi keyiflerine göre, kendi seçtikleri koşullarda yapmazlar"[19] der. Burada, bu koşulların içine fırlatılıp atılan insanların, tarihi yine kendilerinin değiştireceği vurgusunu yapar. İnsanlar mekanik ama bilimsel eleştiriye rağmen tarihlerini kendileri yapabiliyorsa, bu bilimsellik belirli ahlâkî kıstasları da içerebilir yorumunu yapmak pek de yanlış olmayacaktır. Bir başka deyişle, bilimsel eleştiri ahlâkî eleştiriyi de beraberinde getirir, hatta onu içerdiği bile söylenebilir. Marx bu değerlendirmeyi açıkça kabul etmez ve şöyle söyler *Alman İdeolojisi*'nde: "Fikirlerin, anlayışların ve bilincin üretimi, her şeyden önce doğrudan doğruya insanların maddi faaliyetlerine ve karşılıklı ilişkilerine, gerçek yaşamın diline bağlıdır. İnsanların anlayışları, düşünceleri karşılıklı zihinsel ilişkileri, bu noktada onların maddi davranışlarının dolaysız ürünü olarak ortaya çıkar. Bir halkın siyasal dilinde,

18 Marx'tan aktaran Terry Eagleton, *Marx Neden Haklıydı?*, s. 143.

19 Karl Marx, *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i*, çev. Tanıl Bora, İletişim Yay., İstanbul, 2010, s. 30.

yasalarının, ahlakının, dininin, metafiziğinin vb. dilinde ifadesini bulan zihinsel üretim için de aynı şey geçerlidir."[20] Bu pasajda ahlâk, maddî ilişkiler üzerine temellenen üstyapıya ait bir kategori olarak sunulur, dolayısıyla maddî ilişkiler değiştikçe ahlâk da değişir Marx'a göre. Bu ilişki maddî olandan zihinsel olana değil de tam tersi şekilde kurulursa, bir tür *camera obscura* meydana gelir ve tam da Marx'ın *Alman ideolojisi* olarak isimlendirdiği *gökten yeryüzüne inen Alman felsefesi*nin[21] yaptığı hata ortaya çıkar. Hatta daha da ileri götürülür bu tez: "Toplumun maddi egemen gücü olan sınıf, aynı zamanda egemen fikri güçtür. Maddi üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf, bu sayede aynı zamanda zihinsel üretim araçlarının da üzerinde denetim kurar; böylelikle zihinsel üretim araçlarından yoksun olanların düşüncelerini de, genel olarak, kendine tabi kılar."[22] Ahlâk burada olumsuz bir içeriğe sahip ideoloji olarak tanımlanır. Peki, ideoloji olarak ahlâkın işlevi nedir? Hakikatle karşılaşmamızı engellemek ve egemen sınıfın çıkarlarını tüm toplumun çıkarıymış gibi resmetmek. O hâlde ahlâk, sadece maddî ilişkilere bağımlı bir kategori değil, aynı zamanda egemen sınıfın çıkarlarını gizleyen ve sınıfsal çelişkileri onların lehine uyuma dönüştüren bir ideoloji olarak sunulur.

Ahlâkın ekonomiye bağlı değişken ve çelişkileri egemen sınıf lehine uyumlu hâle getiren bir ideoloji olmasının yanı sıra, kendini gerçekleştirme, üretimin özgürlük alanı olması ve ortaklaşma ya da müşterek yaşam gibi temaların Marx'ın felsefesinde önemli bir yer tutması, onun örtük olarak ahlâkî iyiler ile ahlâkî olmayan iyiler arasında bir ayrım yaptığını gösterir.[23] Marx, kapitalizmin insanlara ahlâkî olmayan iyileri (kendini gerçekleştirme, özgürlük vb.) sunmadaki başarısızlığını ortaya koyar; ama bunu ahlâkî olan iyiler (hak, adalet vb.) adına yapmaz. Bir başka deyişle, daha âdil bir dünya için insanın kendini gerçekleştirmesi gerektiğini söylemez. Hak ve adalet kavramlarını, geç dönem eserlerinden *Gotha Programı'nın Eleştirisi*'nde lâfazanlık, dogma ve saçmalık olarak değerlendirir:

> Emeğin tüm ürünü deyimi üzerinde olduğu gibi "eşit hak", "adil bir şekilde paylaşma" deyimleri üzerinde özellikle durdum, maksadım partimize, bir yandan geçmişte belli bir dönemde bir anlam taşımış olan ama bugün artık battallaşmış olan lafazanlıktan başka bir şey olmayan kavramları, bir yandan dogmalar gibi kabul ettirmek isteyenlerin öte yandan partiye büyük emeklerle telkin edilmiş olan ve onda kök salmış bulunan gerçekçi kavramları baltala-

20 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 34.

21 *A.g.e.*, s. 35.

22 *A.g.e.*, s. 52.

23 Allen W. Wood, *Karl Marx*, s. 234.

> yanların ve bunu Fransız demokrat ve sosyalistlerinin tekerlemesi olan hukuki bir ideolojinin saçmalıkları ile ya da başka araçlarla yapmaya kalkanların bu girişimlerinin ne kadar canice olduğunu göstermektir.[24]

Hak ve adalet kavramları açıkça ideolojik hukukun, yani burjuva hukukunun saçmalıkları olarak karşımızdadır. Burjuva, işçinin artı-değerine el koyar; çünkü bu onun hakkıdır, âdil olandır; hukuk da maddî üretim tarafından koşullanır ve üretimin rahatça yapılmasını sağlayacak şartları sağlamak da onun vazifesidir.

Ahlâkî olan iyilerin maddî üretimle ilişkilendirilip altının oyulması, sadakat ve cömertlik gibi bu kategorinin altındaki diğer kavramlara nasıl bakılması gerektiğini sorunlu hâle getirir.[25] Eğer Marx'ın hak ve adalet için yaptığı değerlendirmenin bir benzerini bu kavramlara uygularsak, sadakat, burjuva devletine ve kapitalist ekonomiye bağlılık, cömertlik de toplumsal çelişkileri törpüleyen bir çeşit hayırseverliğe dönüşür. Bu radikal anti-ahlâkçılık yalnızca adalet ve hak gibi siyasî nümayişlerde dönüştürücü bir rol oynayacak kavramları değil, aynı zamanda basit insanî ilişkilerdeki ahlâkî erdemleri de hedef alır. Bu açmazdan çıkmanın tek yolu, bu kavramları burjuva pratiği içinde değerlendirmekten vazgeçmekle mümkün kılınabilir; fakat bu da egemen dönüştürücü gücün egemen sınıf olduğu tezinin altını oyar. Bir başka deyişle, ahlâk maddî zemininden kopar ve idealize edilir. Peki, Marx proleterlerin cömert, sadık ve nazik olmasını beklemez miydi? Kuşkusuz beklerdi, yaşamı bu beklentiyi destekleyecek örneklerle doludur. Hak ve adalet üzerinden ahlâkı somut ve ideolojik olarak gören filozofun bu beklentisi çelişkili gibi görülebilir; fakat gözden kaçmaması gereken nokta burada çelişki olduğu değil, Marx'ın etraflıca bir ahlâk tartışması açmamış olduğudur.

Ahlâkî olan ve olmayan iyilerin Marx için amaç olmaması, hatta ahlâkî olanların ideolojik, ahlâkî olmayanların ise insanın tekâmülü için gerekli koşullar olarak değerlendirilmesi, insanı kapitalizm eleştirisinde yönsüz bırakabilir. Yönsüzlük, Marx'ın felsefesi açısından iki farklı anlama gelebilir. Bir anlamıyla insanın maddî üretim ilişkileri tarafından bütünüyle belirlenmediği, yani sabit bir yönü olmadığına; bir anlamıyla da insanın bu ilişkilerin dışına belirli ölçüde çıkabileceği ama hangi yöne nasıl gideceğini bilememesine işaret eder. *Kapital*'de bu hususta kıymetli bir değerlendirmede bulunur:

> Muhtemel bir yanlış anlamayı önlemek için şunu belirteyim. Kapitalisti ve toprak sahibini kesinlikle pembe gözlüklerle bakarak resmetmiyorum. Ama burada, kişiler üzerinde, yalnızca iktisadi kategorileri temsil ettik-

24 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Gotha Programı'nın Eleştirisi*, çev. Muzaffer Kabagil, Sol Yay., Ankara, 1969, s. 33.

25 Allen W. Wood, *Karl Marx*, s. 272.

> leri, belirli sınıf ilişkilerinin ve çıkarlarının taşıyıcıları oldukları ölçüde duruluyor. Toplumun iktisadi oluşumunun gelişimini doğal bir tarihsel süreç olarak kavrayan benim bakış açım, bireyi, öznel olarak kendisini bunların ne kadar üzerine çıkarırsa çıkarsın toplumsal açıdan varlığını borçlu olmaya devam ettiği ilişkilerden sorumlu tutmak konusunda, tüm diğer bakış açılarının gerisinde kalır.[26]

Bu cümlelerde insana iktisadî kategorilerin temsilinin dışına çıkış iznini veren Marx, onun, burjuva bireyin varlığını borçlu olduğu ilişkilerden ne kadar çok dışarı çıkarsa o kadar az sorumlu tutulacağını ifade eder. Bu tez tam tersinden okunursa, bir proleterin de davranış ve tutumuyla evrensel sınıfı ne kadar temsil ettiği tartışmaya açılır. Politik ve ekonomik kriz anlarında burjuva bireyin proletaryanın lehine verdiği kararlar (çoğunlukla vermezler fakat burada Engels düşünülmelidir) o bireyin salt burjuva oluşuyla değerlendirilip olumsuzlanamayacağı gibi, Ludditeci teknoloji karşıtı işçilerin tekstil makinelerini kırma eylemleri de onların proleter olmalarından dolayı olumlanamaz. Ludditeciliğe karşı teknoloji savunusunun nasıl gerçekleşeceği ve burjuvazinin çıkarına karşı proletaryanın safında neden yer almamız gerektiği kapitalizmin insanın tekâmülünün önüne engeller koyması dışında temellendirilmez. Tekrar etmek gerekirse, kapitalizm ahlâkî olmayan iyiler engellendiği gerekçesiyle eleştirilir, ahlâkî olan iyiler bu eleştiride dışarıda bırakılır.

Yönsüzlük ahlâkî bir amaçsızlığı içerse de, aslında politik pratikte insanların alacağı kararların zeminsizliğine işaret eder. Politik pratiğin kıymeti, üretici güçlerin muazzam gelişimiyle katı olan her şeyi buharlaştıran kapitalist ilişkilerin dönüştürüleceği Marxçı kritikte ne yazık ki yeterince vurgulanmaz. Marx'ın üretici güçler analizinde temel hatası, üretici güçlerin kapitalist ilişkilerin bağrında filizlenip onun içsel engelini/çelişkisini zamanı geldiğinde aşıp daha yüksek bir toplumsal formasyona ulaşacağı inancıydı.[27] Aslında tam da bu içsel engel/çelişki olduğu için üretici güçlerin nefes kesici üretkenliğine ve gelişimine şâhit oluruz. Eğer engel kalkarsa üretici güçler de ortadan kalkar, daha doğrusu potansiyeli yiter. Potansiyeli yaratan tam olarak engelin/çelişkinin varlığıdır. Bu değerlendirmeyi daha da ileri götürecek olursak, Marx'ın kendini gerçekleştirmenin önündeki engellerden/çelişkilerden dolayı yabancılaşmanın vuku bulması tezinin tersinden okunması gerekir. Tam olarak engeller/çelişkiler olduğu için insanlar yabancılaşmanın önüne geçebilir. O hâlde engellerin/çelişkilerin sayesinde potansiyeli ortaya çıkaran kapitalist

26 Karl Marx, *Kapital*, Cilt 1, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, Yordam Yay., 2011, İstanbul, s. 20.

27 Slavoj Žižek, "Sunuş", *Pratik ve Çelişki Üzerine*, çev. Ahmet Kırmızıgül, Epos Yay., Ankara, 2009, s. 28.

ekonomi yalnızca dışarıdan bir müdahaleyle, yani politik pratik aracılığıyla aşılabilir.

Zaman ve fırsat verildiği takdirde insanın özsel güçlerini ifa edeceğine duyulan inancın temelinde toplumsal ilişkilerin altında yatan bir rasyonalite olduğunu düşünen Marx, bir açıdan Hegelci tezleri tekrarlar. Tarihin ilerleyişindeki rasyonaliteyi "aklın hilesi" olarak ortaya koyan Hegel, Marx'ın daha sonra proletarya olarak adlandırdığı ayaktakımını bu rasyonalitenin bir sonucu olarak görüp çözümü kapitalist ilişkilerin içinden bulmaya çalışır (vergilendirmek, sermaye ihracı vb.). Marx proletaryayı kapitalist toplum tarafından tikel bir haksızlığa uğrayan sınıf değil, aksine "haksızlığın ta kendisi"[28] olarak tarif ederek Hegel'den bir adım öteye geçer. Çözüm artık tikel bir haksızlığı gidererek değil, haksızlığı ortadan kaldırarak mümkün kılınır. Haksızlığı ortadan kaldırmak kuşkusuz üretim alanından başlayacak bir özgürlük hareketi olarak ifade edilir. Kapitalizmin ilgası ekonomi alanından kurulduğu için, Marx'ın sınırı tam olarak burada başlar. Aşağıdan yukarı başlayan bu hareket içerisinde, ne yazık ki, politik pratik silikleşir ve yönsüz kalır. Yapılması gerekense, tam tersine, doğrudan anti-kapitalist mücadeleden kaçınıp kapitalizmin kendisini sorgulanamaz hâle getiren ve onu görünmez kılan ideolojik-politikanın altını oymaktır. Alan Badiou'nun iddia ettiği gibi, "bugün düşmanın adı İmparatorluk ya da Sermaye değil, Demokrasidir."[29] Tam olarak kapitalizmin kendisinin demokratik yollarla ilga edileceğine duyulan inançla kavga edilmelidir. Bu kavganın sonuca bağlanacağı yer, kuşkusuz ekonomidir; fakat vurgulanması gereken, müdahalenin ekonomik değil, politik olması gerektiğidir.[30]

Marx'ın politik pratiği bütünüyle es geçtiğini ve kaba bir ekonomizm geliştirdiğini söylemek kuşkusuz haksızlık olur. Fakat ekonominin politik pratiği – özellikle ahlâk ekseninde– koşullaması, felsefesinin sınırlarını görmek açısından önemlidir. Bu sınırlar, Marx'ı yalnızca felsefesiyle ele alıp depolitize ederek değil, felsefesiyle politik yaşamının beraber okuması yapılarak aşılabilir ancak. Radikal anti-ahlâkçılıktan yalnızca politik pratik aracılığıyla devrim çıkarılabilir. Fakat kabul etmek gerekir ki, politik pratik içinde kitleleri örgütlemek ve devrim için ânı ele geçirmek birbiriyle bağlantılı ve bir o kadar da özerk belirleyeni olan düzeyler toplamıdır –son kertede ekonomi belirleyici olsa da. Tam da bu nedenle Enternasyonal'in kuruluşunda basit ahlâk ve adalet yasalarının savunusunun dahi işçi sınıfının sorumluluğunda olduğunu belirten Marx'ın "bütün ülkelerin proleter-

28 Karl Marx, *Hayalet: Seçme Yazılar*, s. 104. Burada haksızlık ahlâkçı bir zemine oturtulmaz, tikel bir hak iddiasında dahi bulunamayan sınıf/zümre/katman şeklinde formüle edilir.

29 Alan Badiou'dan aktaran Slavoj Žižek, *Tehlikeli Rüyalar Görme Yılı*, çev. Mehmet Öznur ve Barış Özkul, Encore Yay., İstanbul, 2013, s. 117.

30 Slavoj Žižek, "Sunuş", *Pratik ve Çelişki Üzerine*, s. 15.

leri, birleşin!" ifadesiyle son bulan hitabı, 1917'de emekçi halkların iktidarını kuran Bolşeviklerin "barış, ekmek ve adalet" sloganı ve Rosa Luxemburg'un Birinci Dünya Savaşı sırasında savaş destekçisi Alman Sosyal Demokrat Partisi'ne karşı söylediği "ya sosyalizm ya barbarlık" sözü aynı hareketin, yani "ahlâksız devrim" mücadelesinin politik pratikteki ahlâkî çıktıları olarak okunmalıdır.

Felsefesinin erken döneminde kaleme aldığı *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nin "Giriş"inde Marx, kıymetli bir tespitte bulunur:

> Entelektüel (*geistiges*) yaşamın pratik olmadığı kadar, pratik yaşamın da entelektüel (*geistig*) olmadığı Almanya'da, sivil toplumun hiçbir sınıfı doğrudan içinde bulunduğu durum, maddi gereklilik, yani bizzat kendi zincirleri tarafından zorlanmadığı sürece, ne evrensel özgürleşmeye ihtiyaç duyuyor ne de bu özgürlüğü gerçekleştirecek beceriye sahip.[31]

On dokuzuncu yüzyıl Almanya'sı hakkında yapılan bu tespit bugün de bizler için geçerliliğini koruyor, ama bir farkla: İnsanlar politik pratik tarafından zorlanmadığı sürece, ne devrime ihtiyaç duyuyor ne de bu devrimi gerçekleştirecek beceriye sahip!

Kaynakça

Eagleton, Terry, *Marx Neden Haklıydı?*, çev. Oya Köymen, Yordam Yay., İstanbul, 2011.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Gotha Programı'nın Eleştirisi*, çev. Muzaffer Kabagil, Sol Yay., Ankara, 1969.

Marx, Karl, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Sol Yay., Ankara, 1979.

Marx, Karl, *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire'i*, çev. Tanıl Bora, İletişim Yay., İstanbul, 2010.

Marx, Karl, *Kapital*, Cilt 1, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, Yordam Yay., İstanbul, 2011.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Alman İdeolojisi*, çev. Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez, Evrensel Basım Yay., İstanbul, 2013.

Marx, Karl, *Hayalet: Seçme Yazılar*, İng. ed. David McLellan, Tr. ed. Güçlü Ateşoğlu, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2017.

Parkan, Barış, *Marx*, Say Yay., İstanbul, 2013.

Wood, Allen W., *Karl Marx*, çev. Dilek Yücel ve Barış Aydın, İletişim Yay., İstanbul, 2017.

Žižek, Slavoj, "Sunuş", *Pratik ve Çelişki Üzerine*, çev. Ahmet Kırmızıgül, Epos Yay., Ankara, 2009.

Žižek, Slavoj, *Tehlikeli Rüyalar Görme Yılı*, çev. Mehmet Öznur ve Barış Özkul, Encore Yay., İstanbul, 2013.

31 David McLellan, *Hayalet: Seçme Yazılar*, s. 104.

NEFİSE BARAK

Marx ve Eleştiri

Marx, 1843 yılı Eylül ayında Arnold Ruge'ye yazdığı mektupta, artık felsefenin dünyevileştiğini, geleceği ve tüm zamanları korkusuzca inşa etmek için yapılması gerekenin, var olan her şeyin gözü kara/merhametsiz (*rücksichtslos)* bir eleştirisine girişmek olduğunu belirtir.[1] Nasıl, neye veya kime karşı bir eleştiri, geleceği ve tüm zamanları inşa edebilir? Kuşkusuz bu sorunun önemi, özellikle bizimki gibi eleştirinin, eleştirel düşüncenin ve tavrın yeterince kök salamadığı, mevcut yetersiz köklerinde kazındığı coğrafyalarda oldukça aşikârdır. Marx'ın eleştiriyi kavrama ve gerçekleştirme biçimi bugün bize "nasıl bir eleştiri?" sorusunun olanaklı bir cevabını sunabilir.

Marx'ta farklı eleştiri kavrayışlarından söz etmek mümkündür. Kurt Röttgers, Marxçı eleştiriyi polemikçi eleştiri, kavramsal eleştiri, koşulların eleştirisi, teorik eleştiri, eleştiri silahları ve silahların eleştirisi olarak ayrımlar. Bu doğrultuda Röttgers, polemikçi eleştirinin Bruno Bauer ve yoldaşlarına karşı, koşulların kavramsal, pozitif ve empirik eleştirisinin ekonomi eleştirisinden hareketle ortaya konulduğunu ve praksis olarak silahların eleştirisini, yani somut bir güç olarak eleştirininse işçi hareketine bağlı olduğunu belirtir.[2]

1 Karl Marx, "Letter from Marx to Arnold Ruge", url: https://www.marxists.org/archive/marx/works /1843/letters/43_09-alt.htm

2 Kurt Röttgers, *Kritik und Praxis: Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*, Walter de Gruyter, Berlin, 2012, s. 269.

"Radikal olmak, şeyleri kökünden kavramaktır. Ama insan için kök, insanın kendisidir."

[Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*]

Marx'ta çeşitli eleştiri kavrayışlarının bulunmasında diyalektik düşünme biçiminden kaynaklı olarak, eleştirinin yöneldiği nesneye göre biçimlenmesinin büyük bir payı vardır. Marxçı eleştiri, nesnesine göre biçimlenir ve bu da Marx'ın eleştiri oklarına çeşitlilik kazandırır. Diğer taraftan Marx'ın eleştirel bir düşünme biçimine ve eleştirel bir tavra sahip olmasının da eleştiriyi kavrama biçimini etkilediği söylenebilir. Marx, karşımıza hem bir eleştirmen olarak hem de kendi düşüncesini mevcut düşünceyi eleştirerek ortaya seren sıkı bir eleştirel düşünür olarak çıkar.

Marxçı eleştiriyi tüm yönleriyle ele almak daha kapsamlı bir çalışmayı gerektireceği için, bu yazıda Marx'ın eleştiri kavrayışının onun entelektüel gelişimi içinde nasıl şekillendiğine ve Marx düşüncesinde eleştiriyi anlamak için eleştirinin hangi zeminden hareketle yapıldığına odaklanılacaktır. Bu doğrultuda eleştiri, temel olarak Marx'ın erken dönem eserleri içerisinde, polemikçi bir tavırla sunulan "din ve devlet eleştirisi" ve onun olgunluk dönemi eserleri bağlamında "politik ekonomi eleştirisi" olarak ayrımlanacaktır.[3]

Din ve Devlet Merkezli Eleştirisi

Marx'ın erken dönem eleştiri kavrayışı, polemikçi bir tavırla din ve devlet merkezli eleştirel bir analizi içerir. Bu en açık biçimde onun 1843 yılında yayımlanan *Yahudi Sorunu Üzerine* adlı çalışmasında açığa çıkar, denebilir. Dolayısıyla söz konusu metni tartışmamız gerekir.

Metin her ne kadar genelde din ve özelde modern burjuva toplumundaki Yahudi sorunu üzerine bir çalışma olsa da, Marx'ın konuyu ele alışı devlet ve sivil toplum çelişkisi bağlamında şekillendiği için metin sadece din sorununu işleyen bir metin olmaktan çıkmaktadır. Marx, Bruno Bauer'in Yahudilerin özgürleşme talebine yönelik olan cevabını eleştirir ve bu eleştirisiyle merkezî sorunun Yahudi sorunu ve genel olarak bir din sorunu olmadığını, aksine dünyevî bir sorun olduğunu ortaya koyar. Marx'ın Bauer'e yönelik en temel eleştirisi, Bauer'in Yahudi sorununa teolojik bir perspektiften yaklaşmasından ve bu yüzden dinsel çelişkileri besleyen çelişkileri gör(e)memesinden kaynaklanır. Bauer, Yahudiliğe ve Hıristiyanlığa tarih dışı, aşkın anlamlar yükler ve bu durum onun Yahudi sorununu Almanya'ya özgü ilişkilerin dışında sorunsallaştırmasıyla sonuçlanır. Oysaki Marx, dini belirli bir tarihsel pratik içinde insan tininin gelişim

3 Marx'ın eleştiri kavrayışı farklı noktalardan da ele alınabilir. Bkz. Robin Celikates, *Karl Marx: Critique as Emancipatory Practice*, ss. 101-18. Michael Heinrich, "Kritik bei Marx", *Erkenntnis und Kritik: Zeitgenössische Positionen*, ed. Devi Dumbadze, Transcript Verlag, Bielefeld, 2009, ss. 41-8. Ayrıca Tübingen Üniversitesi'nde Marxçı eleştiriyi konu edinen bir doktora çalışması için bkz. Kyungseok Lim, *Marx' Emanzipatorische Kritik im Sinne einer Komplementarität von Theorie und Praxis*, url: https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui /bitstream/handle/10900/46224/pdf/kyungseok-lim_complete.pdf;sequence=1.

aşamalarından biri olarak görür[4] ve eleştirinin içkin bir ilkeden ve zeminden hareket etmesi gerektiğini savunur. Marx'ın ifadesiyle: "Politik devletin, devlet olarak devletin var olmadığı Almanya'da Yahudi sorunu, tamamen teolojik bir sorundur."[5] Sorun her ne kadar teolojik ya da aşkın bir sorunmuş gibi görünse de, temel sorun devlete ilişkin maddî ve içkin bir yapı barındırır. Bu sebeple Marx, Bauer gibi dünyevî sorunları teolojik sorunlara dönüştürmediğini, aksine teolojik sorunları dünyevî sorunlara dönüştürdüğünü belirtir. Marx'ın Bauer'e yönelik diğer bir eleştirisi, Bauer'in dinlere yasal olarak özgürlük tanınırsa ortada ayrıcalıklı bir din olmayacağı için dinlerin ortadan kalkacağı iddiasından kaynaklanır.[6] Bauer, yurttaşların özgürleşmesi için Yahudi'nin Yahudiliği bırakması gerektiğini söylemekte, dinin politik kaldırılışını, dinin tümden kaldırılışı olarak görmektedir. Bauer'in bu yaklaşımı, devleti Hıristiyan devlet olarak görmesinden ileri gelir ve Marx tam bu noktada Bauer'in hatasının eleştiriyi devlet olarak devlete değil, yalnızca Hıristiyan devlete yöneltmesinde bulur.[7] Oysaki temel eleştiri nesnesi devlet olmalıdır. Marx bu eserinde, asıl sorunun devlet ile sivil toplum arasındaki dünyevî çatlaktan zuhur eden politik bir sorun olduğunu ortaya koyarak, Bauer'e karşı giriştiği polemikçi eleştiriyi koşulların eleştirisine ve kavramsal bir eleştiriye doğru geliştirir.

Marx'ın devlet ile sivil toplum arasındaki yarığı problematikleştirdiği, din ve devlet merkezli eleştirisi *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi* adlı yapıtıyla devam eder. Marx, bu eserde Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Prensipleri adlı eserindeki aile, burjuva toplum ve devlet üzerine olan görüşlerini eleştirel bir biçimde analiz eder. Bu doğrultuda Hegel'e yöneltilen en temel eleştirilerden biri, onun betimlediği hukuksal siyasal örgütlenme biçiminin* siyasal ana yapıyı soyut ve genel bir idea haline getirdiği yönündedir. Marx, devleti bireyler yığının oluşturduğunu, devleti yapanın aile ve burjuva toplum olduğunu ve bunların devletin var olma biçimleri olduğunu ifade eder. Oysaki Hegel bu olguyu ideanın bir edimi olarak gösterir.[8] Hegel'e göre aile ve burjuva toplumunu birleştiren ve onlardan bir devlet yapan "onların kendi öz yaşamlarının evrimi değildir, tersine onları İdeanın içinden çıkaran İdeanın yaşam sürecidir..."[9] Marx'ın buradaki temel eleştirisi, Hegel'in devleti ve mevcut gerçekliği ideanın kendini dışsallaştırması ve gerçekleştirmesi olarak ortaya koymasıdır.

4 Karl Marx, *Yahudi Sorunu*, çev. Sol Yayınları Yayın Kurulu, Sol Yay., Ankara, 2014, ss. 9-10.

5 *A.g.e.*, s. 13.

6 Marx, Bauer'den aktarıyor: "Ortada artık ayrıcalıklı bir din olmadığında, din de artık yok demektir. Dinden onun kendine özgü gücünü aldınız mı, o artık var olmayacaktır." *A.g.e.*, s. 11.

7 *A.g.e.*, s. 12.

8 Karl Marx, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Sol Yay., Ankara, 2009, s. 17.

9 *A.g.e.*, s. 16.

> Hegel, yüklemlere özerk bir varoluş vermekle başlıyor ve onları gizemli bir biçimde kendi özneleri durumuna dönüştürmekle bitiriyor. Yüklemlerin gerçekliği öznedir: öyleyse özne öznelliğin vb. gerçekliğidir. Hegel yüklemleri ve nesneleri özerkleştiriyor, ama onları kendi öznelerinden, kendi gerçek özerkliklerinden ayırarak özerkleştiriyor. Bundan sonra gerçek özne sonuç olarak görünüyor, oysa gerçek özneden hareket etmek ve onun nesnelleşmesini irdelemek gerekiyor. Hegel'de tersine, gizemli töz gerçek özne durumuna geliyor ve gerçek özne başka bir şey olarak, gizemli tözün bir uğrağı olarak görünüyor. Gerçek varlıktan (özne) hareket edecek yerde Hegel, evrensel belirlenimin yüklemlerinden hareket ediyor ve bu belirlenime bir dayanak gerektiği için de gizemli idea bu dayanak durumuna geliyor.[10]

Marx'ın, Hegel'in betimlediği siyasal ana yapıya ve özelinde Hegel'in düşünme biçimine yöneltilen bu kavramsal ve teorik eleştirinin kökleri Hegelci diyalektikle ve mantıkla yakından ilişkilidir. Marx, Hegel'in yalnızca her şeyin içindeki mantıksal ideayı bulmakla ilgilendiğini ve bu ilgisinin gerçek özneleri yalnızca onları adlandıran sözcüklere indirgediğini ifade eder.[11] Marx'ın ifadesiyle: "Hegel *Mantık'ına siyasal bir beden veriyor, siyasal bedenin mantığını vermiyor.*"[12]

Marx'ın din merkezli eleştirisi söz konusu eserin *"Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisine Katkı: Giriş" başlıklı bölümünde yer alır.* Marx, dinin henüz kendine erişmemiş ya da çoktan yitirilmiş olan insanın kendinin bilinci ve kendilik duygusu olduğunu belirtir. Oysaki insan soyut bir öz değil, aksine içinde bulunduğu toplumun ilişkiselliğinin bir ifadesidir. Fakat bu noktada, devlet ve toplum altüst olmuş bir dünya oluşturdukları için dünyanın tersine çevrilmiş bilinci olarak dini üretir.[13] İnsanı yapan din değil, dini yapan insandır; fakat din, dünyevî ilişkiselliğin aşkın bir yansıması olarak insanı yanılsamalara sürükler.

> Dinin eleştirisi insanın yanılsamalarını, insanın kendi gerçekliğini akıl çağına erişen ve yanılsamadan kurtulmuş bir insan olarak düşünmesi, etkilemesi ve biçimlendirmesi için, kendi kendinin, yani kendi gerçek güneşinin çevresinde dönmesi için ortadan kaldırıyor. Din, insan kendi çevresinde dönmediği sürece insanın çevresinde dönen aldatıcı bir güneşten başka bir şey oluşturmuyor.[14]

10 *A.g.e.*, ss. 37-8.

11 *A.g.e.*, s. 22.

12 *A.g.e.*, s. 73.

13 *A.g.e.*, s. 192.

14 *A.g.e.*, s. 192.

Bu durumda, Marx'a göre, dinsel üzüntü aslında gerçek üzüntünün, dünyevî üzüntünün bir dışavurumudur. Marx'ın ifadesiyle: "Din ezilen insanın içli ezgisini, kalpsiz bir dünyanın sıcaklığını, tinin dıştalandığı toplumsal koşulların tinini oluşturuyor. Din, halkın afyonunu oluşturuyor."[15] Öyleyse tarihsel görev olarak kabul edilmesi gereken durum, gerçeğin aşkın bir dünyada yitip gitmesi yerine bu dünyanın gerçeğini ortaya koymaktır; tarihin hizmetinde olan felsefenin göreviyse insanın öz yabancılaşmasının hem kutsal biçimlerini hem de kutsal olmayan biçimlerini ortaya çıkarmaktır. Marx'ın kendi sözleriyle, ancak, "böylece gökyüzünün eleştirisi yeryüzünün eleştirisine, dinin eleştirisi hukukun eleştirisine, tanrıbilimin eleştirisi de siyasetin eleştirisine"[16] ve buradan hareketle eleştiri de farklı biçimler alarak var olana yönelik bütünlüklü bir eleştiriye dönüşebilir. Böylece toplumsal politik bir sorun olan din, sadece dinsel alanın eleştirel bir çözümüyle değil, bu sorunun ve diğer sorunların zuhur ettiği kaynağın bütünlüklü bir eleştirisiyle çözülebilir ve ancak bu yolla insan kurtuluşa erebilir. Eleştiri sorunun kökenlerine inerek, tıpkı polemikçi bir eleştiriden koşulların eleştirisine ve oradan da kavramların eleştirisine doğru ilerlediği gibi, dinden hukuksal bütüne (devlet analizine) ve oradan da hukuksal bütünün ifade ettiği toplumsal kuruluşa (sınıf analizine) doğru ilerler. "Bu kurtuluşun başını felsefe, kalbini proletarya oluşturuyor. Felsefe proletarya ortadan kalkmadan kendini gerçekleştiremiyor, proletarya felsefe gerçekleşmeden kendini ortadan kaldıramıyor."[17] Bu kurtuluşta, felsefe proletaryada maddî silahını, proletarya da felsefede zihinsel (*geistigen*) silahını bulur. İnsanın kurtuluşu proletaryanın proletarya olmaktan ve felsefenin, proletaryayı doğuran ilişkilerden ve buna bağlı gelişen düşünsel yapısından kurtulmasıyla mümkündür. Bu suretle, proletarya var olduğu sürece felsefe kendini gerçekleştiremeyecek, fakat felsefe gerçekleşmeden de proletarya kendini ortadan kaldıramayacaktır. Teori ve pratik ya da düşünsel ve eylemsel olan eşzamanlı gerçekleştiği ve örtüştüğü ölçüde kurtuluş imkân kazanacaktır. Marx, eleştirinin silahlarının silahların eleştirisinin yerini alamayacağını, somut gücün ancak somut güç ile yenilebileceğinden kuşku duyulamayacağını, fakat teorinin yığınları sardığı anda somut bir güç olarak ortaya çıkabileceğini belirtir.[18] Eleştiri, praksis olarak kendini proletaryada gerçekleştirir; böylelikle gökyüzünün, yeryüzünün, hukukun, tanrıbiliminin ve siyasetin bütünlüklü bir eleştirisini pratik olarak ortaya koymakla kalmaz, eleştirinin konu edindiği sorunun pratik çözümünü de etkinleştirir.

15 *A.g.e.*, s. 192.

16 *A.g.e.*, s. 192.

17 *A.g.e.*, s. 209.

18 *A.g.e.*, s. 201.

Emile Bottigelli, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nden sonra Marx'ın, devletin anahtarının toplum olduğu sonucuna ulaştığını belirtir.[19] Marx'a göre toplum, insanların iktisadî etkinliğinin sonucu olan ilişkiler toplamıdır. Marx *1844 Ekonomi Felsefe Elyazmaları* metninde sermaye, ücret, emek, özel mülkiyet gibi iktisadî konulara yönelerek din ve devlet merkezli eleştirisinden politik ekonomi zemininde üretim ilişkilerini kapsayan eleştiriye geçiş yapmaya başlar.[20] Bu geçiş, Marx'ın Friedrich Engels'le birlikte kaleme aldığı Genç-Hegelcilere yönelik bir polemik olan *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi: Bruno Bauer ve Hempalarına Karşı* adlı eserde de takip edilir. Bu eserde Marx, Proudhon'un *Mülkiyet Nedir?* kitabını ele aldığı bölümlerde Proudhon'dan övgüyle bahseder ve kitabın asıl önemli yönünün, politik ekonominin, politik ekonomi bakımından bir eleştirisi olmasından kaynaklandığını vurgular.[21] Proudhon, inceleme ve eleştiri konusu olarak özel mülkiyete odaklanmış ve özel mülkiyeti kendi evrenselliği içerisinde incelemiştir. Marx'ın buradaki vurgusu, eleştirinin zemininin, eleştiri nesnesinin içsel ilkelerinden hareketle ortaya konması gerektiğine yöneliktir. Marx'ın Bauer ve yoldaşlarının "eleştirel Eleştiri öğretisi"ni eleştirmesinin altındaki dayanak noktası da Marx'ın bu vurgusunda gizlidir.

Marxçı eleştirinin şekillenmesinde Bruno Bauer'in büyük etkisi vardır. Marx, Bauer'in eleştiri kavrayışına karşı kendi eleştiri kavrayışını güçlendirmiştir. Marx, Bauer'in "eleştirel eleştiri öğretisi"nin ölçütünü eleştiri nesnesine aşkın bir noktadan hareketle almasını ve bu noktadan hareketle geliştirdiği eleştirileri eleştirmiştir. Marx ise, eleştirinin eleştirilen nesneye içkin ilkelerden hareketle yapılması gerektiğini vurgulamıştır. Marx ve Engels, Bauer'in eleştirisinde karşı çıktıkları noktayı şöyle izah eder: "Bizim Bauer'in Eleştirisinde karşı çıktığımız şey *kurgunun* karikatürsel-yeniden üretiminin ta kendisidir."[22] Çünkü bu yeni-

19 Karl Marx, *1844 Elyazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe*, çev. Kenan Somer, Sol Yay., Ankara, 2011, s. 47.

20 Belirtmek gerekir ki, Marx'ın Hegel'e yönelik eleştirileri *1844 Ekonomi Felsefe Elyazmaları* eserinde katlanarak devam eder. Bu eserde Marx, Hegelci diyalektiğin ve genel olarak Hegelci felsefenin eleştirisini verir. Hegelci düşünme ve kavrama biçimi soyut düşünceden hareket ettiği için mevcut dünyayı tersine çevirmekte, özne ile yüklem birbiriyle mutlak bir terslik ilişkisi içinde bulunmaktadır. Daha önce dile getirilmiş olan bu Hegel eleştirisi, yabancılaşma kavramını da içine alarak devam eder. Marx'a göre Hegel, yabancılaşmanın mevcut koşullar içindeki olumsuz yanını görememekte, insanın kendi emeğine, kendi emeği ile ürettiği ürüne, ilişkilerine dünyaya ve yaşama yabancılaşmasını göz ardı etmektedir. Böylece eleştiri, artık, toplumsal ilişkiler alanını hedeflemektedir, diyebiliriz.

21 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi: Bruno Bauer ve Hempalarına Karşı*, çev. Kenan Somer, Sol Yay., Ankara, 1976, s. 54.

22 *A.g.e.*, s. 19.

den üretim, Marx ve Engels'e göre, eleştirinin kendisini aşkın bir güce dönüştürür. Auguste Cornu, bu teorik müdahalenin pratik önemine şu sözlerle açıklık getirir: "Genç-Hegelcilerin *eleştirel Eleştiri* öğretisi, ideolojik düzeyde kurgusal felsefenin ağırlık kazanmasına ve siyasal bakımdan da gericiliğin desteklenmesine yol açıyordu."[23] Çünkü eleştirinin ölçütünü aşkın bir noktadan hareketle ele alan "eleştirel eleştiri öğretisi", dünyevî çelişkilerin göz önünde bulundurulmasına engel oluyor, söylemsel bir boyuttan öteye geçemeyerek, gerçekliği kendi gerçekliği içinde ifade edemiyordur.

Marx'ın, Bauer, Ludwig Andreas Feuerbach ve Max Stirner gibi Hegelcilere yönelik eleştirileri *Alman İdeolojisi* adlı eserde devam eder. *Alman İdeolojisi* eseri bir taraftan tarihsel materyalizm fikrinin belirlenim kazandırıldığı, diğer taraftan da Marx'ın ilk defa ideoloji kavramsallaştırmasını ve ideoloji eleştirisini ortaya koyduğu eserdir. *Alman İdeolojisi*'nde Marx, Genç-Hegelcilerin eleştirilerinin hedef noktasının maddî gerçekliğe değil, bilinç yanılsamalarına yönelmiş olmasını eleştirir. Bu bakımdan Genç-Hegelciler, bilincin ürünü olan tasarımların tarihine yönelmişlerdir. Marx'ın eleştirisiyse, insan bilincinin yanılsamalarına değil, bu yanılsamaları doğuran maddî ilişkilere yöneliktir.[24]

> Gökyüzünden yeryüzüne inen Alman felsefesinin tam tersine, burada, yeryüzünden gökyüzüne çıkılmaktadır. Yani, etten ve kemikten insanlara ulaşmak için, ne insanların söylediklerinden, hayal ettiklerinden, kavradıklarından, ne de anlatılan, hayal edilen ve kavranan biçimiyle insanlardan yola çıkılır; aksine, bu yaşam sürecinin ideolojik yankı ve yansımaları gerçek, faal insanlardan yola çıkılarak ve onların kendi yaşam süreçleri temelinde ortaya konur. İnsanların kafalarında oluşturdukları en olmadık hayaller bile, ister istemez, [e]mpirik olarak kanıtlanabilir olan ve maddi temellere dayanan kendi maddi yaşam süreçlerinin yüceltilmiş yansımalarıdır. O halde ahlak, din, metafizik ve ideolojinin diğer bütün çeşitleri ile bunlara karşılık gelen bilinç biçimleri, artık bağımsız görünümlerini yitirir. Onların bir tarihi, bir gelişim süreci yoktur; fakat insanlar maddi üretimlerini ve maddi temaslarını geliştirdikçe, kendi gerçek dünyalarının yanı sıra düşüncelerini ve düşüncelerinin ürünlerini de değiştirirler. Yaşamı belirleyen bilinç değildir, tersine, bilinci belirleyen yaşamdır. Birinci yaklaşımın çıkış noktası, yaşayan birey olarak görülen bilinçtir. Gerçek yaşamla uyumlu olan

23 *A.g.e.*, s. 320.

24 Gökhan Atılgan, "Marx'ta İdeoloji: Kapitalizmin Devrimci Bir Eleştirisinin Olanağı", *Praksis*, Sayı 4, 2001, s. 22.

> ikinci yaklaşımın çıkış noktası ise, yaşayan gerçek bireylerin kendisidir; bilinç yalnızca onların bilinci olarak görülür.[25]

Marx, Alman eleştirisinin, en yeni çalışmalarda dahi felsefî zemini kaybetmediğini fakat kendi felsefî öncüllerini incelemek yerine sorularının tamamını Hegel'in sisteminin zemini üzerinden ortaya koyduğunu belirtir. Genç-Hegelcilerin her biri Hegel'i aştığını iddia etse de, Marx'ın çağdaşlarının hiçbiri Hegel'e olan bağlılıkları yüzünden bu sistemin kapsamlı bir eleştirisine girişmemiştir.[26] Hegelciler, Hegel sisteminin tek bir yönünün ele alınmasıyla ve bu yönün Hegel sisteminin bütünüymüş gibi görülmesiyle Hegel'i ve birbirlerini eleştirmişler ve bu aşamada sıkışıp kalarak öteye gidememişlerdir. Marx'a göre Sağ-Hegelciler her şeyi Hegelci bir mantık kategorisine indirgeyerek kavramış, Genç-Hegelciler ise her şeyi teolojik ilân ederek eleştirmişlerdir. Genç-Hegelciler, bilincin bütün ürünlerini maddî koşullardan bağımsız bir varlık olarak görmüş ve savaşlarını buna karşı vermişlerdir.[27] Oysaki Marx'a göre bilinç, tarihsel ve toplumsal bir üründür ve maddî ilişkilerle birlikte ortaya konulabilir. Marx'ın ifadesiyle: "[...] [Ü]retim güçleri, sermaye kaynakları ve toplumsal ilişki biçimleri toplamı, filozofların 'töz' ve 'insanın özü' olarak tasavvur edip, tanrılaştırdıkları ve savaştıkları şeyin gerçek temelidir..."[28] Marx, bu suretle hareket noktasındaki öncüllerinin keyfî öncüller ya da dogmalar değil, gerçek öncüller olduğunu vurgular ve devamında "bunlar, gerçek bireyler, bu bireylerin faaliyetleri ve hem hazır halde buldukları hem de kendi faaliyetleriyle yarattıkları maddi yaşam koşullarıdır" diye ekler;[29] çünkü yaşamı belirleyen bilinç değil, aksine bilinci belirleyen toplumsal ilişkiler bütünü olarak yaşamdır.[30] Yaşamı bilincin bir ürünü olarak kavrayan Genç-Hegelcilere göre, insan ilişkileri, insanın yapıp etmeleri ve insanın sınırları kendi bilinçlerinin ürünüdür. Bu görüş doğrultusunda Genç-Hegelciler, insanların sınırlarından kurtulmaları için insanın mevcut kendi bilincinin yerine ahlâkî bir postülat yerleştirmektedirler. İnsan bilincinin değiştirilmesine yönelik bu arzu, mevcut olanın farklı bir biçimde yorumlanmasına ve benimsenmesine sebep olmaktadır. Bu suretle, Genç-Hegelci ideologlar dünyayı sarsan söylemler üretirler, fakat yalnızca bu söylemlere karşı mücadele

25 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez, Evrensel Basım Yay., İstanbul, 2013, s. 35.

26 *A.g.e.*, s. 37.

27 *A.g.e.*, s. 29.

28 *A.g.e.*, s. 45.

29 *A.g.e.*, s. 30.

30 *A.g.e.*, s. 35.

ederler. Marx'ın ifadesiyle: "İçlerinden en yenileri, yalnızca 'söylemlere' karşı mücadele ettiklerini öne sürmekle, faaliyetlerini isabetle tanımlayan ifadeyi bulmuşlardır. Yalnız, bu söylemlerin karşısına yine söylemler koymaktan öte bir şey yapmadıklarını ve bu dünyanın sadece söylemlerle mücadele etmekle, gerçekten mevcut olan dünyaya karşı kesinlikle mücadele etmiş olmadıklarını unutuyorlar."[31] Marx, söylemler vasıtasıyla kurulan bir gerçeklik eleştirisinin mevcut dünya eleştirisi olmadığını belirterek, kendi eleştiri kavrayışının mevcut dünyaya yönelik pratik bir eleştiri olduğunu ileri sürer. Böylelikle eleştirel faaliyet söylemsel-polemikçi ruhunu kaybetmeksizin koşulların eleştirisi, kavramsal eleştiri ve praksis olarak eleştiri biçimini alarak sorunun kökenini hedefler ve değiştirici ve dönüştürücü bir gücü barındırır.

Politik Ekonomi Merkezli Eleştiri

Marx'ın eleştiri kavrayışının hareket ettiği zeminin değiştiğini gösteren aslî çalışması *Grundrisse*'dir. *Grundrisse*, Marx'ın kendi politik ekonomi anlayışının temellerini attığı, inceleme konusu olarak maddî üretim ve üretim ilişkilerini ele aldığı, toplumsal ilişkilere dair önemli bir görüşün ilk bilimsel betimlemesini sağladığı elyazmalarıdır. Tom Rockmore, bu taslağın Marx'ın "politik ekonomi eleştirisi" sözlerini taşıyan eserler dizisinin ilki olduğunu ifade eder ve Marx'ın bir zaman "Ekonomik Kategorilerin Eleştirisi" başlığını kullanmayı plânlamış olmasının bu durumun kanıtı olarak kabul edilebileceğini belirtir.[32] Marx, Ferdinand Lassalle'e 22 Şubat 1858 tarihli mektubunda *Grundrisse*'nin amacını şöyle ifade eder: "İlk çalışma, *ekonomik kategorilerin eleştirisi* ya da eleştirel bir gözle sunulan burjuva ekonomik sistem. Çalışma hem sistemin işleyişinin anlatılması hem de aynı zamanda eleştirisi."[33] *Grundrisse*, Marx'ın eleştirisinin dönüşümüne işaret eden bir kırılma noktasıdır. Kuşkusuz *Grundrisse*, Marx'ın politik ekonomi üzerine olan düşüncelerini açık ettiği ilk metin değildir. Fakat Marx, *Grundrisse*'ye kadar kaleme aldığı metinlerde eleştirilerini Hegel, Genç-Hegelciler, Proudhon ve klasik politik ekonomistler üzerinden politik ekonomiye yöneltiyordu. *Grundrisse*'de eleştiri, Marx'ın ifade ettiği gibi doğrudan ekonomik kategorilere ve burjuva ekonomik sistemine yöneltilir ve bu teorik eleştiri aynı zamanda sistemin işleyişini de ifşa eder. Böylece Marx'ın eleştiri kavramsallaştırmasındaki dönüşümün belirlenim kazandığı ve *Grundrisse*'yle birlikte Marx'ta eleştirinin aslî olarak politik ekonomi zemininden hareketle ortaya çıktığını söylemek gerekir.

31 *A.g.e.*, s. 29.

32 Tom Rockmore, *Marksizmden Sonra Marx*, çev. Habib Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2014, s. 151.

33 Karl Marx, *Grundrisse*, Cilt 1, çev. Arif Gelen, Sol Yay., Ankara, 2013, s. 13.

Marx, ekonomik kategorilerin eleştirisine *Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı* ile devam eder. Marx, bu eserin meşhur "Önsöz"ünde, burjuva ekonomi sistemini sermaye, toprak mülkiyeti, ücretli emek, dış ticaret, dünya pazarı olarak inceleyeceğini belirterek başlar ve de sermaye ve üretim üzerine olan incelemelerini aktarır. Marx, politik ekonomiyi incelemeye Paris'te başladığını ve bu incelemenin Brüksel'de devam ettiğini belirterek politik ekonomi üzerine olan incelemelerinde ulaşmış olduğu ve incelemelerine kılavuzluk eden sonucu şöyle formüle eder:

> Varlıkların toplumsal üretiminde, insanlar, aralarında, zorunlu, kendi iradelerine bağlı olmayan belirli ilişkiler kurarlar; bu üretim ilişkileri, onların maddi üretici güçlerinin belirli bir gelişme derecesine tekabül eder. Bu üretim ilişkilerinin tümü, toplumun iktisadi yapısını, belirli toplumsal bilinç şekillerine tekabül eden bir hukuki ve siyasal üstyapının üzerinde yükseldiği somut temeli oluşturur. Maddi hayatın üretim tarzı, genel olarak toplumsal, siyasal ve entelektüel hayat sürecini koşullandırır. İnsanların varlığını belirleyen şey, bilinçleri değildir; tam tersine, onların bilincini belirleyen, toplumsal varlıklarıdır.[34]

Görüldüğü üzere, Marx'ın incelemesine kılavuzluk eden fikir, belirli toplumsal bilinç biçimlerinin üretim ilişkilerinin biçimleri olduğu doğrultusundadır. Politika, bilim ya da din bir devrin kendini belirleyen sistemleri değildir; aksine üretim ilişkilerinin almış olduğu biçimlerdir.

Marx'ın ekonomik kategorilerin eleştirisini ele aldığı en kapsamlı eser *Kapital: Politik Ekonominin Eleştirisi*'dir.[35] Marx, *Kapital*'de inceleme nesnesini şöyle ifade eder: "Benim bu eserde inceleyeceğim şey, kapitalist üretim tarzı ve onunla uyuşan üretim ve dolaşım ilişkileridir."[36] Bu doğrultuda *Kapital*'in, yani "politik ekonomi" eleştirisinin nihaî amacı, modern toplumun ekonomik hareket yasasını ortaya çıkarmaktır.[37] Politik ekonomi bilimi, herhangi bir bilim değildir; aksine, burjuva toplumu için merkezî olan, onun işleyişi hakkında bilgi veren ve aynı zamanda onun kendi kendini nasıl anlamlandırdığını açık eden bir bilimdir.[38] Peki, öyleyse politik ekonomi biliminde esas olarak ne eleştiril-

34 Karl Marx, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Sol Yay., Ankara, 2011, s. 25.

35 *Kapital*'in ikinci ve üçüncü ciltleri Marx'ın ölümünden sonra Engels tarafından Marx'ın el yazmalarının ve notlarının derlenmesiyle yayımlanır. *Kapital*'in yalnızca ilk cildi Marx tarafından yayımlanmıştır.

36 Karl Marx, *Kapital*, Cilt 1, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, Yordam Yay., İstanbul, 2011, s. 18.

37 *A.g.e.*, s. 19.

38 Michael Heinrich, "Kritik bei Marx", ss. 45-6.

miştir? "Kritik bei Marx" sunumunda Michael Heinrich, bu soruya *Kapital*'den şu alıntıyla cevap verir:

> Politik ekonomi, değeri ve değer büyüklüğünü eksikli şekilde de olsa analiz etmiş ve bu biçimlerde saklı bulunan içeriği keşfetmiştir. Bununla beraber, bu içeriğin niye o biçimi aldığını; dolayısıyla, emeğin kendisini niye değerle ve emeğin zaman cinsinden ölçüsünün kendisini niye emek ürününün değer büyüklüğüyle ortaya koyduğunu bir kez bile sormamıştır.[39]

Görüldüğü üzere klasik politik ekonomi, emek ile değer ilişkisini bir noktaya kadar doğru kavramıştır. Heinrich'e göre Marx'ın eleştirdiği asıl nokta, neden bu içeriğin o biçimi aldığı sorusunun dile getirilmemesidir; bilâkis Marx, bu soruya verilen yanlış cevapları eleştirmez, o bu sorunun bir kere bile sorulmamış olmasını eleştirir.[40] Bu eleştiri, *Grundrisse*'den –hatta daha öncesinden– başlayan ve *Kapital*'e değin uzanan "sahte" eleştirilerin yerini gerçekliğin "gerçek" eleştirisinin aldığı bir süreci de imlemektedir. Marx'ın buradaki eleştirisinin nihaî formu ve sorunun cevabı *Kapital*'in ta kendisidir. Klasik politik ekonominin bir taraftan açıklarken diğer taraftan üstünü örttüğü, emek-değer teorisindeki yalnızca emek ve değer analizleri değildir; bilâkis, bir toplumsal ilişki biçimi olan sermayenin kapitalist üretim biçiminde almış olduğu özgül belirlenimler ve bunun kökenidir. İnceltilmiş bir dizi kavramsal ayrımla (emek; emek-gücü, emek-zamanı vd., değer; kullanım değeri, değişim değeri vd., sermaye; sabit sermaye, değişken sermaye vd.) açığa çıkartılmaya çalışılan şey sorulmadan cevaplanmış olan, problematikleştirilmeden kabul edilmiş olan bir "içeriğin" almış olduğu "biçim"dir. Eleştiri bu noktada görülen biçimiyle teorik ve bilimsel bir eleştiri olarak işlemekte bir kez daha sorunun kökenine çağırmaktadır. Nasıl ki Bauer, sorunu ele alış biçiminde bir yığın eleştirel olmayan verilerle ve ön kabullerle yol alıyorsa, benzer bir biçimde klasik politik ekonominin ustaları için de aynı şey söylenebilir.

Sonuç Yerine

Marx için eleştiri, onun ilk dönem eserleri de dâhil olmak üzere her döneminde merkezî bir konum arz eder. Marxçı eleştiri, Hegelci diyalektiğin pratik olarak uygulanışıdır ve böylece eleştiri, diyalektiktir ve devrimcidir. Marxçı eleştiri nesnesine ve mevcut olguya göre biçimlendiği için, Marx'ın eleştiri kavrayışında biçimsel farklılaşmalar olmuştur. Çalışma boyunca bu farklılaşmalar, eleştirinin gerçekleştiği zemin ölçüt alınarak bir açıdan gösterilmeye çalışılmıştır.

39 Karl Marx, *Kapital*, Cilt 1, ss. 89-90.

40 Michael Heinrich, "Kritik bei Marx", s. 45.

Nesnesine uygun olarak biçimlenmeyen bir eleştiri kavrayışı, bu aynı zamanda aşkın bir eleştiriye de işaret eder, nesneyi gerçekliğinden soyutlar, koşulların ona verdiği gerçek biçimin göz ardı edilmesine sebep olur. Eleştirinin bütünsel olarak gerçek bir nesnesi olmadığı için gerçek bir eleştiri, gerçekleşebilecek bir eleştiride imkânsız hâle gelir ve söylem düzeyinde kalır.

Marx sonrası düşüncede, köklerini Marx'ın eleştiri kavrayışından alan/beslenen "içkin eleştiri", eleştiri *ölçüt*ünü eleştiri nesnesinin kendi kavramsal ilkelerinden devşirir ve nesneyi içkin ilkelerden çıkan ölçüt temelinde eleştirir. Başka bir ifadeyle, eleştiri yine nesnesine uygun olarak biçimlenir. Eleştiri, nesnenin dışındaki bir ölçüte dayanmaz ve hareketi daima içerdendir. Böylesi bir eleştiri bizi aşkın ilkelerden hareketle eleştirmekten –Marx'ın Bruno Bauer ve yoldaşlarını asıl olarak eleştirdiği nokta burasıdır– alıkoyar.

Marx, eleştiriyi mevcut maddî koşullara ve olgulara yönelik bir eleştiri olarak anlar ve koşulların eleştirisine, praksis olarak eleştiriye ve politik ekonominin eleştirisine odaklanır. Özgürleşmek için bir araya gelen insanları köleleştiren, içerisinde bulundukları mevcut maddî ilişkilerdir ve eleştiri okları tam da bu ilişkilere –din ve devletle dolayımlanan kapitalizmin ürettiği ilişkilere–, bu ilişkilerin ortaya koyduğu düşünme kategorilerine çevrilir. Böylece eleştiri, teorik olduğu kadar pratik, bilimsel olduğu kadar toplumsal olan da bir eleştiridir ve aynı zamanda burjuva toplumunun üretim ilişkilerini yıkıcı ve dağıtıcı, proleter sınıfın –üretici sınıfın– sınırlarını genişletici, değiştirici ve dönüştürücü, pratik bir işleve sahiptir.

Başta sorduğumuzu yeniden sorarsak, nasıl ve neye, veya kime karşı bir eleştiri geleceği ve tüm zamanları inşa edebilir? Bu soruya tek bir *biçim*de cevap verilemez, ama yine de cevap tektir. Eleştiri şimdi-burada sermayenin hangi biçimler altında işlediğini kazıyıp bulmak ve buradan, içkin bir ilkeden hareket etmekle başlar. Bugün, din veya devlet eleştirisinde, ideoloji eleştirisinde, savaş eleştirisinde sermayenin hareketiyle, kapitalizm ve politik ekonomi eleştirisiyle dolayımlanmayan her eleştiri, bir noktadan sonra söylem düzeyinde kalacaktır. Eleştirinin farklı biçimleri –koşulların eleştirisi, kavramsal ve teorik eleştiri, praksis olarak eleştiri– çakıştığı ve birleştiği oranda eleştiri değiştirici ve dönüştürücü olabilecektir.

Kaynakça

Atılgan, Gökhan, "Marx'ta İdeoloji: Kapitalizmin Devrimci Bir Eleştirisinin Olanağı", *Praksis*, Sayı 4, 2001.

Celikates, Robin, "Karl Marx: Critique as Emancipatory Practice", *Conceptions of Critique in Modern and Contemporary Philosophy*, ed. Karin De Boer, Ruth Sonderegger, Palgrave Macmillan.

Heinrich, Michael, "Kritik bei Marx", *Erkenntnis und Kritik: Zeitgenössische Positionen*, ed. Devi Dumbadze, Transcript Verlag, Bielefeld, 2009.

Kyungseok, Lim, "Marx' Emanzipatorische Kritik im Sinne einer Komplementarität von Theorie und Praxis", url: https://publikationen.uni-tuebingen.de/xmlui/bitstream/handle/ 10900/46224/pdf/kyungseok-lim_complete.pdf;-sequence=1

Marx, Karl, "Letter from Marx to Arnold Ruge", url: https://www.marxists.org/archive /marx/works/1843/letters/43_09-alt.htm

Marx, Karl, *Yahudi Sorunu*, çev. Sol Yayınları Yayın Kurulu, Sol Yay., Ankara, 2014.

Marx, Karl, *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Sol Yay., Ankara, 2009.

Marx, Karl, *1844 Elyazmaları: Ekonomi, Politik ve Felsefe*, çev. Kenan Somer, Sol Yay., Ankara, 2011.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi: Bruno Bauer ve Hempalarına Karşı*, çev. Kenan Somer, Sol Yay., Ankara, 1976.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Alman İdeolojisi*, çev. Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez, Evrensel Basım Yay., İstanbul, 2013.

Marx, Karl, *Grundrisse*, Cilt 1, çev. Arif Gelen, Sol Yay., Ankara, 2013.

Marx, Karl, *Ekonomi Politiğin Eleştirisine Katkı*, çev. Sevim Belli, Sol Yay., Ankara, 2011.

Marx, Karl, *Kapital*, Cilt 1, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, Yordam Yay., İstanbul, 2011.

Rockmore, Tom, *Marksizmden Sonra Marx*, çev. Habib Türker, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2014.

Röttgers, Kurt, *Kritik und Praxis: Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*, Walter de Gruyter, Berlin, 2012.

ÖNDER KULAK

Marx'ta Mülkiyet Kavramının Çözümlenmesi

Marx *mülkiyet* kavramını, öznenin doğa (*physei*) veyahut çevre (*thesei*) alanından, bir nesne ya da etkinliği kendisine mâl etme ilişkisinin karşılığı olarak niteler. Bu bağlamda mülkiyet, nesnenin varlığının özne tarafından kendi varlığına bağımlı kılınması, eş deyişle öznenin nesne üstünde söz sahibi olma hâlini edinmesidir. Öyleyse mülkiyet, her şeyden önce bir ilişki biçimidir. Bu ilişki özne ile nesne arasında kurulan, ancak özneler-arası ilişkiler üstünde *belirlenim* oluşturan bir ilişkidir. Marx *yabancılaşmış mülkiyet* kavramını kullanarak, söz konusu belirlenimin iki farklı karakteri olduğuna işaret eder. Bu noktayı çözümlemek bakımından, mülkiyet ifadesinin önüne gelen "yabancılaşmış" sıfatının ve dolayısıyla yabancılaşma kavramının Marx'taki karşılığını açıklamak gerek.

Mülkiyet ve Yabancılaşma

Marx, doğa ile toplum arasındaki ilişki bakımından insan için bir mülkiyetsizlik hâlinin söz konusu olamayacağını düşünür. Öyle ki üretim, beraberinde bir mülk edinme ilişkisini de sağlamaktadır. Bu durumda üretimin ve mülkiyetin olmadığı bir toplum aynı anlama gelir. Başka bir deyişle, öznenin nesnelerle ilişkisiz olması, üretimin icra edilmesini mümkün kılan nesnenin *namevcut* olduğu anlamına gelir. Marx sözü edilen bu durumu, aksi yönden değerlendirerek, "[...] hiçbir üretimin olmamasının söz konusu olamayacağını söylemek ve bunun sonucu olarak, hiçbir mülkiyet biçiminin bulunmadığı bir toplumun

olamayacağını ileri sürmek totolojiden başka bir şey değildir"[1] şeklinde ifade eder. Dahası böylesi bir "hiçbir şeyi mülk edinmeyen bir mülk edinme" hâlini bir *contradictio in subjecto* olarak niteler.[2]

Marx, insanın kendini insan kılması ve insanlar arası bir aradalığın topluluktan topluma dönüşmesiyle beraber, insanın doğada karşılaştığı nesneler üstünden üretime dayalı bir ilişkisellik inşa ettiğini, eş deyişle nesneleri üretimin bir konusu hâline getirdiğini ve ihtiyaçlarına göre emek dolayımıyla dönüştürdüğünü ve böylece onlara mülk niteliği kazandırdığını savunur.[3] Bu noktada Marx, ilk mülkiyet biçimi olarak *toplumsal mülkiyet*ten bahseder ve karşısına toplumsal mülkiyetin çözülmesiyle bünyesinden türemiş *özel mülkiyet*i, yani yabancılaşmış mülkiyeti çıkarır. Bu iki mülkiyet biçimi, Marx'ın yabancılaşma kavramının açımlanmasında sergilenecek olan karşılaştırmalar üstünden açıklığa kavuşturulabilir.

Marx'ta yabancılaşma bir karşılaştırma olanağı mahiyetinde değerlendirilebilir. Bu karşılaştırma *sınıf*ların, yani toplumda farklı insan varoluşlarının namevcut ve mevcut olduğu toplumlar arasındadır. Karşılaştırmanın esası, üretim ilişkilerinden toplumsal bilinç biçimlerine uzanan *tikel* ve *tümel* farklılıkların sergilenmesidir. Bu farklılıklar Marx'ta yabancılaşma kavramıyla ifade edilirler.

Marx'ın metinlerinde *yabancılaşma* kavramı iki farklı sözcük kullanımı altında yer alır.[4] Bunlar *Entfremdung* ve *Entäusserung*dur. Bu kullanımlar Marx açısından yabancılaşmanın iki farklı boyutu olan *ayrışma, ayrıştırma* ve *dışsallaşma, dışsallaştırma* durumlarına işaret ederler. Bu iki boyut serimlenirken, mülkiyet kavramını da derinleştirmek mümkün.

Marx'ta ayrışma, özne, nesne ve diğer özneler arasındaki ilişkilerin karşılıklı olarak kopması ve her birinin bir diğeri karşısında ayrı ayrı varlıklar hâline gelmesi anlamlarını taşır.[5] Ayrışmanın sonucu olarak özneler birbirlerine karşı

1 Karl Marx, "Grundrisse I", *Marx & Engels Collected Works*, Cilt 28, Lawrance & Wishart, Londra, 2010, s. 25.

2 *A.g.e.*, s. 25.

3 *A.g.e.*, ss. 400-9.

4 Bu çalışmada Marx'ın *yabancılaşma* fikrinin ve dolayısıyla *Entfremdung* ve *Entäusserung* boyutlarının serimlenmesi, mülkiyet kavramının açımlanması etrafında gerçekleşmiştir. Daha ayrıntılı ve Marx'tan daha fazla referans içeren bir çözümleme için bkz. Önder Kulak, "Karl Marx'ta Yabancılaşma, Meta Fetişizmi ve Şeyleşme Kavramları", *Marx ve Sonrası: Marksist Düşünceye Katkılar*, İthaki Yay., İstanbul, 2018, ss. 12-59.

5 Marx'tan ayrışma, ayrıştırma bağlamına dair bir seçki için bkz. Karl Marx, *Marx & Engels Collected Works*, Cilt 28, 29, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, Lawrance & Wishart, Londra, 2010: "Grundrisse I", ss. 221, 222, 332, 381, 382, 384, 386, 388, 390, 391, 397, 398, 399; "Grundrisse II", ss. 83, 86, 209-11, 505, 510; "A Contribution to the Critique of Political Economy", ss. 111, 112, 114, 131, 171, 360; "Economic Manuscript of 1861-63 Continuation I", ss. 380, 405, 457, 473, 474; "Economic Manuscript of 1861-63 Continuation II", ss. 277;

birer yabancı olarak konumlanırlarken, yanı sıra doğa (*physei*) ve çevre (*thesei*) de öznelerden ayrı birer gerçeklik hâline gelir. Bu nokta bir örnekle açılabilir.

Örneğin bir öznenin bir diğer özneyi *kendisine köle olarak alması*, ikisi arasındaki ilişkinin farklılaşmasına, eş deyişle, ilkel komünal toplumlar düşünüldüğünde, yabancılaşmasına ve daha önceki ilişkilerin birer ilişkisizlik olarak dönüşüme uğramasına neden olur. Öznelerden birinin köle, diğerinin efendi olmadığı koşullarda, ikisi arasında örneğin herhangi bir komünde ortak üretim içerisinde karşılıklı ve bağımlılıktan uzak bir ilişki düşünebilmek mümkündü. Fakat sonrasında, özneler arasındaki köle-efendi ilişkisi, üretim sürecinde her iki öznenin de farklı konumlarda yer almalarına neden olur. Böylece kölenin köle olmasının nedeni olarak efendinin deneyimlediği etkinlik, yani diğerini köle kılması, örneğin onun köle olarak satın alınması, hem köle hem de efendi açısından bir ayrıştırma niteliği taşır. Bu ayrıştırmanın sonucunda, köle ile efendi arasında daha önceki gibi aynı komünün denk özneleri olabilmeleri olanağı ortadan kalkmış ve eski ilişkilerin yerine yenileri gelerek, önceki yabancılaşmamış ilişkilerin ilişkisizliklere dönüşmelerine neden olmuştur. Bu noktada köle, sadece diğer özneden ve öznelerden değil, aynı zamanda nesnelerden de ayrışmıştır. Örneğin köle için artık mülk bakımından sadece yaşamını sürdürebileceği kadar az bir yiyecek düşünülebilir. Oysa efendi, kölenin emeğinin sonucu olan her türlü nesne ve etkinliğin, dolayısıyla *artı-emeğin* yegâne söz sahibidir. Buna karşın, ayrışmanın olmadığı toplumsal ilişkilerde, insanlar arası ilişkilerin antagonist ilişkiler içermemesi itibarıyla, sözü edilen ilişkilere karşıt olarak bir bütünlük taşır. Bu bütünlüğe, doğayla insanın uyumunu ve ayrışmadan uzak ilişkilerini de eklemek gerekir.

Ayrışmanın *nedeni* veya *sonucu* olan dışsallaşmaysa, nesnelerin insanlar karşısında yabancı ve *dışsal* varlıklara dönüşmelerini ifade eder.[6] Bunun aksine dışsallaşmanın söz konusu olmadığı insan ilişkilerinde, nesnelerin her biri toplumdaki her bir özneye doğrudan veya dolaylı olarak bağlı olan veya o öznelerle tamamlanan öğelerdir. Bu noktada özneler ile nesneler arasındaki *içsel* olma hâli, nesnelerin özel mülkiyet koşulu dâhilinde birkaç özne tarafından mülk edinilmesine karşılık, bir bütün olarak toplumun nesnelerle ilişkilenmesi koşulu üstünden mümkün olur. Her nesne farklı bireylerin ortak üretimi ya da toplumsal bölüşüme bırakılmış olarak tüketim için hazır duruma gelir. Böylece öznelerin ihtiyaçlarını karşılamak üzere toplumsal olandan ödünç aldığı nesneler, toplumsal mülkiyetin bir parçası olarak o kimselerin bireysel mülkiyeti-

"Economic Manuscript of 1861-63 (Conclusion)", ss. 109, 185, 201, 233, 234, 410; "Kapital I", ss. 569, 570, 582; "Kapital II", s. 117; "Kapital III", ss. 88, 89, 263, 810.

6 Marx'tan dışsallaşma, dışsallaştırma bağlamına dair bir seçki için bkz. Karl Marx, *Marx & Engels Collected Works*, Cilt 28, 29, 30, 35: "Grundrisse I", s. 233; "Grundrisse II", ss. 70, 209, 210; "A Contribution to the Critique of Political Economy", ss. 131, 160; "Kapital I", ss. 98, 143.

"Yabancılaşma, benim geçim araçlarımın bir başkasına ilişkin (ait) olmasında, benim isteğim olan şeyin bir başkasının erişilmez mülkiyetinde olmasında olduğu kadar, her şeyin kendi kendinden başka olmasında, etkinliğimin başka şey olmasında, son olarak -ve bu kapitalizm için de doğrudur- egemenlik sürenin eninde sonunda insanlık dışı erklik olmasında da görünür."

[Karl Marx, *1844 Elyazmaları*]

ni oluştururlar.[7] Bu durumda özneler ile nesneler arasında herhangi bir mesafe olanağı doğmaz ve özne ürettiği nesnenin söz sahibi ve kullanıcısı durumunda olur. İnsana içselleşmiş olan nesnenin bir başkası tarafından diğer özneden ayrıştırılmasına ve hem ayrıştıran hem de ayrıştırılan açısından dışsal bir varlık olabilmesine olanak yoktur.

Buna karşılık, söz konusu olanağın mevcut olduğu sınıflı toplumlarda durum farklıdır. Nesne, nesneyi bir başkasından ayrıştırana karşı dışsallaşır, çünkü nesne o kimse tarafından üretilmemiştir ve ona yabancıdır. Diğer yandan ayrıştırılana karşı da dışsallaşır, çünkü nesne üretenden koparılarak ona yabancı bir hâle getirilir. Burada işçinin ve burjuvanın işbölümü içindeki konumları örnek gösterildiğinde, anlatılanlar daha açık olacaktır.[8]

Kapitalist toplum ilişkileri dâhilinde işçi, ihtiyaçlarını karşılamak üzere burjuvanın emeğini metalaştırmasına müsaade etmek, eş deyişle emek-gücünü "satmak" zorundadır. Böylece üretim için olmazsa olmaz bir *olanak* olan emek-gücü, işçinin ihtiyaçlarına denk, belirli bir *değişim-değeri* toplamı karşılığında, burjuva tarafından kendisinden ayrıştırılır ve sonucunda, bir başkasının mülkü olarak, işçinin karşısında dışsal bir öğe şeklinde konumlanır. İşçi üretim sürecine katıldığında, ihtiyaçlarının değişim-değeri toplamından farklı olarak, mülkiyeti burjuvanın olan emek-gücünü *kullanım-değeri* bakımından sergiler. Bu durumda, emeğinin metalaştırılması karşısında edindiği *ücretli-emek*ten fazlasını üretir. Ne var ki emek-gücünün hâlihazırda kendisine dışsallaşmış olması, ürettiğinin sadece küçük bir kısmının kendisinde kalmasına neden olur. Burjuva, kalan kısmı işçiye dışsal olması sayesinde ayrıştırır ve dolayısıyla kendi mülkü altına alınır. Ve meta biçimindeki yabancılaşmış emeği, yine *cansız emeğin* para biçimiyle değiştirebilme olanağını elde ederek, üretim ve tüketim metalarına ulaşır. Buna karşılık işçi, doğa ve insan çevresi karşısında hâlihazırda dışsallaşmıştır. Öyle ki, metalarla çevrili tüm alanlara dair büyük kısım onun kullanımı dışındadır.

Bir başkasının, işçinin emeğini metalaştıran burjuva, kendini *üretken-emek* anlamında üretimden ayrıştırır. Metanın üretimi bakımından üretken-emeğe sahip değildir. Bu durumda meta, burjuva için kendisine dışsallaşmış bir nesnedir, çünkü bir başka öznenin emeğiyle üretilir. Öyleyse doğa ve insan çevresi de karşısında dışsal bir nitelik taşır, kaldı ki onları değiştiren ve dönüştüren özne de

7 Marx'ın toplumsal mülkiyet ile bireysel mülkiyet arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğunu ve ikincisine dair kimi açıklamaları görmek için bkz. Karl Marx, "Grundrisse I", ss. 402, 404.

8 Bütün bu sürece ilişkin ayrışma ve dışsallaşma bağlamlarını içerecek şekilde Marx'tan bir seçki için bkz. Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, İng. çev. Martin Milligan, 2000, ss. 28, 29, 31, 32, 33, 34, 35, url: http://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Economic-Philosophic-Manuscripts-1844.pdf; Karl Marx, *Marx & Engels Collected Works*, Cilt 28, 29, 34, 35, 37, Lawrance & Wishart, Londra, 2010: "Grundrisse I", ss. 170, 381, 382, 387, 390; "Grundrisse II", s. 64; "Economic Manuscript of 1861-63 (Conclusion)", "Kapital I", ss. 569, 570; "Kapital III", ss. 88, 89.

kendisi değildir. Burjuva sadece *üretken-olmayan-emek* marifetiyle onları mülk edinir. İşçinin emeğine *el koyar*, onu *sömürür*. Bu nedenle işçiyle karşılıklı olarak, birbirileri için toplumda farklı varoluşlara sahip bulunan ayrışmış öznelerdir.

Bu anlatılan ve izdüşümü kurulabilen ilişkilere bağlı olarak, sınıflı bir toplumda var olmak, öznelere dışsallaşmayı, dışsallaştırmayı dayatır. Ve dışsallaşmış nesneler insan elinden çıkmış olmalarına rağmen, hem nesneyi bir başkasından ayrıştıran hem de nesneden ayrıştırılan özneleri kontrol eden güçler hâline gelirler.

Gelinen nokta itibarıyla, baştaki mülksüzleştirme kavramına başka bir bağlam bakımından dönmek mümkün. İşçi ya da *öncülü* olan serf, köle, üretime katılımının ardından, emeği üstünden edindiği küçük bir karşılık dışında mülksüzleştirilen sınıflardır. Başka bir deyişle, mülksüz olma hâli, artı-emek, artı-ürün ya da artı-değer formunda biriken "zenginlik" üstünde söz sahibi olan sınıflar karşısında tanımlanabilir. Bu sınıfların hammadde ve üretim araçlarını kendi mülkleri altında bulundurmaları, verili toplumsal ilişkilerin sürdürülmesinin zeminini oluşturur. Bu zemin, emeğine dayanan sınıfların emek-gücünü egemen sınıflara bırakmak zorunda kalmalarıyla tamamlanır.

Mülkiyet ve Tasarruf

Marx, mülkiyet kavramı için İngilizce karşılığı *property* olan Almanca *Eigentum* sözcüğünü kullanır. Kavram, çoğunlukla, nesnenin özne tarafından kendisine mâl edilmesi anlamında kullanılır.[9] Kullanılan *mâl etme* ifadesi Marx açısından İngilizce karşılığı *appropriation* olan *Aneignung* sözcüğüyle karşılanır. Marx ayrıca bu ifadeyi, mülk edinme ve mülkü altına alma gibi türevi fiilleri karşılamak için de türetir. Ne var ki Marx'ın mâl etmenin yanı sıra, mülkiyet kavramına denk olmayan ama onu çağrıştıran bir başka sözcük daha kullandığı görülür. Bu sözcük, İngilizce karşılığı *possession* olan ve Türkçede *tasarruf* ya da *sahiplik* şeklinde ifade edilebilen Almanca *Besitz*'dir. Bu iki sözcüğün birbiri yerine kullanılıp kullanılmadığı ya da aralarında bir fark olup olmadığı okumalar sırasında bir sorun olarak belirir.

Marx birçok yerde mülkiyet ya da mâl etme ifadesini tasarrufa karşı çıkarır.[10] Bu iki ifade arasındaki nüans, okumalar sırasında kimi zaman belirli kimi zaman belirsiz bir hâl alır. Ne var ki Marx'ın *Grundrisse* ve *Kapital*'in 3. Cildinde konu bağlamında Hegel'in düşüncelerini değerlendirirken yaptığı belirlemeler, kesin bir argüman oluşturmak bakımından olanak tanır. Marx sıralama açısından tasarrufu mülkiyetten önce gelen bir ilişki olarak nitelediği gibi, ilkini ikincinin bir önkoşulu olarak koyar.[11]

9 Örneğin bkz. Karl Marx, "Grundrisse I", ss. 25, 336, 400, 401, 403, 409, 413, 416, 424, 428, 438.

10 İkisinin karşı karşıya kullanımları için bkz. Karl Marx, "Grundrisse I", ss. 32, 175; Karl Marx, "Economic Manuscript of 1861-1863 (Conclusion)", s. 256.

11 Karl Marx, "Grundrisse", s. 39; Karl Marx, "Capital, Cilt 3", ss. 609-10.

Artı-Değer Teorileri'ne gelindiğinde, Marx'ın konuya ilişkin önemli bir örnek sunduğu görülür.[12] Marx toprağın kiralanması sırasında mülkiyet ilişkisinin korunduğunu ancak tasarrufun bir başkasına devredildiğini belirtir. Bu örnek ve kavramın geçtiği okumalar üstünden bir tanım oluşturmak mümkündür.

Tasarruf, mülkiyete bağlı şekilde, bir nesne ya da etkinliğin kullanım-değerini edinme ya da kullanım-değerine sahip olma ilişkisi şeklinde tanımlanabilir. Mülkiyet ilişkisinden bilhassa ayrılmadığı sürece, mâl etme, tasarrufu kendiliğinden kapsar. Ne var ki özel mülkiyet koşullarında, mülkiyet ile tasarrufun sıkça ayrımlandığına tanık olunabilir.

Burada örneğin bir öznenin başka bir öznenin mülkiyeti altında bulunan üretim metalarını geçici olarak kullanması, söz konusu kullanım üstünden artı-değer elde etmesi düşünülebilir. Bu noktada elde edilen artı-değer, kullanımın muhatabı olan kimsenin tasarrufunu oluşturur. Ve mülkiyeti elinde tutan kimse, mülkiyet ilişkisinin karşılığı olarak, özneden tasarrufun konusu olan artı-değeri kendisiyle paylaşmasını bekler. Kapitalist üretim ilişkilerinde, bu örnek bağlamında anılabilecek en belirgin örnekler, burjuvaya kiralanan toprak ya da bir başka burjuvadan devralınan emek-gücü olarak düşünülebilir.

Bir Polemik ve Bazı Değiniler

Marx'ın toplum ontolojisi noktasında, düşünce tarihine ilişkin başlıca eleştirilerinden biri, *maddî yaşamın üretimi*nin başat alınmaması ve aksine ya tüm toplumsal ilişkilerin yapısal bakımdan gözetilmeksizin birbirine denk tutulması, ya da etkilenim sıralaması bakımından din, siyaset, hukuk gibi toplumsal bilinç biçimlerinin gerisinde bırakılması veyahut doğrudan birinin belirlenimi altına sokulmasıdır. Bu eleştiri elbette öncesinde, insan pratiğinin ve dolayısıyla insanın nesnel varoluşunun daima *akıl sahibi insan* üstünden düşünülmesi, *eylem sahibi insan* hâlinin yok sayılması eleştirisini de içerir. Buradan hareketle elbette daha birçok eleştiri türetmek ve sıralamak mümkündür...

Marx birçok yerde, maddî yaşamın üretiminin (altyapı, ekonomi) neden başat olduğunu ve toplumsal bilinç biçimlerinin (üstyapı) nasıl ondan türediğini ve bir *temel* oluşturduğunu açıklar.[13] Bu açıklamalarına, ikisi arasındaki ilişkinin çok yönlü ve karşılıklı olduğu, altyapının son tahlilde baskın olmasıyla birlikte, her iki sürecin de birbirini belirlediği ifadeleri eşlik eder. Bu noktada, üstyapının belirlenimine dair örnekler bakımından *Fransız Üçlemesi*[14] başvurulması gereken kaynakların başında gelir.

12 Karl Marx, "Economic Manuscript of 1861-1863 (Conclusion)", s. 454.

13 Örneğin bkz. Karl Marx, "A Contribution to the Critique of Political Economy", ss. 261-5.

14 Karl Marx, *Fransa'da Sınıf Savaşımları 1848-1850*, *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i* ve *Fransa'da İç Savaş*.

Marx'ın maddî yaşamın üretimine dair eleştirisi, birçok farklı bağlamda konu edilebilir. Bunlardan biri de mülkiyet kavramına ilişkindir. Bu noktada bir örneklem oluşturmak bakımından Marx'ın Heinzen ile polemiğine değinmek mümkün.

Engels ile Heinzen arasında geçen uzun bir polemiğe[15] Marx da bir metinle dâhil olur.[16] Heinzen'in polemik süresince başlıca savunusu, mülkiyet ilişkilerinin ancak iktidar yoluyla korunabildiği ve yine ancak iktidar yoluyla yıkılabileceği fikridir. Marx, Heinzen'in düşüncesinin görünüşte doğru olduğunu ifade eder.[17] Ne var ki Heinzen, mülkiyet ilişkilerinin köklerini de iktidar ilişkilerine dayandırır. Başka bir deyişle, mülkiyet, siyasî iktidar sahibi kesim tarafından oluşturulan bir ilişki biçimidir. Bu fikir uyarınca bir sınıfın kurucu etkinliği, öncelik bakımından ekonomik ilişkilerden değil, siyasî ilişkilerden hareket eder. Bu durumda siyaset, ekonomik ilişkilerin oluşumunda belirleyici süreç olarak kabul edilir.

Marx, Heinzen'in toplumsal ilişkileri *baş aşağı* değerlendirdiğini belirtir.[18] Öyle ki, mülkiyet ilişkileri, öznelerin mevcut üretim ilişkilerindeki konumlanışlarının, eş deyişle işbölümünün bir sonucu olduğu gibi, siyaset ve diğer toplumsal bilinç biçimleri de, köklerini üretim ilişkilerinde bulan ve ardından kendine özgü gövdesini ve dallarını türeterek, kökleri karşısında yerine göre belirledikleri ve yerine göre belirlendikleri bir karşılıklı etkileşim oluşturan ilişki ağlarıdır. Bu noktada Marx, düşüncelerini pekiştirmek için somut örneklere yönelir ve Fransa'da 5 Eylül 1793 ile 28 Temmuz 1794 yılları arasında gerçekleşen Terör Dönemini ve burjuvazinin ardından gelen zaferini anımsatır.

Terör Döneminde burjuva sınıfı, içinde radikal küçük burjuva demokratların ve işçi sınıfı topluluklarının bulunduğu bir *ittifak* karşısında, siyasî iktidarı kaybetmesine karşın, esas *iktidar*ını korumuş ve kısa süre içinde kendisinden rehin alınanı yeniden elde etmiştir. Bu noktada Marx, burjuvazinin siyasî iktidarı kaybetmesine karşın, üretim ilişkileri bakımından yerinin işler ve sağlam olması ve dahası yeni siyasî iktidardan zarar görmemesi itibarıyla, kendisini siyaseten nasıl yeniden yapılandırdığını ve nasıl iktidarı yeniden kazandığını

15 Friedrich Engels, "The Communists and Karl Heinzen", *Marx & Engels Collected Works*, Cilt 6, ss. 291-307.

16 Karl Marx, "Moralising Criticism and Critical Morality", *Marx & Engels Collected Works*, Cilt 6, ss. 312-41.

17 *A.g.e.*, s. 319.

18 *A.g.e.*, ss. 319, 337. Ayrıca Marx'ın söz konusu eleştirileri Heinzen dışında başka isimlere yönelttiği kimi kısımlar için bkz. Karl Marx ve Friedrich Engels, "German Ideology" , *Marx & Engels Collected Works*, Cilt 5, s. 363; Karl Marx, "On Proudhon", *Marx & Engels Collected Works*, Cilt 20, s. 28.

aktarır. Öyle ki, egemen bir sınıfın çözülüşü, ancak olgunlaşma sürecini tamamlamış ve ötesinde üretim ilişkileri içinde işlerliğini yitirmeye başlamış verili bir sınıfın karşısında, ilişkilerde daha yetkin bir işlerlik sergileyen ve böylece yeni bir kuruculuk dayatan bir başka sınıfın belirmesi ve kendisini bir alternatif olarak hissettirmesi sonrası gelişir. Bu gelişim, üretim ilişkilerinde hâlihazırda çatlamış yeni tohumların köklerini güçlendirmesinden, yaygınlaştırmasından ve kendisi dışında kalanı yerinden etmesinden, ince gövdesini kalınlaştırarak diğerinin karşısına çıkarmasına ve bir sarmaşık misali sarmalanmış toplumsal bilinç biçimlerinde diğerini boğmaya başlamasına dek uzanan bir süreci kapsar. Bu bağlamda Terör Dönemi, Heinzen'in siyasî iktidarı almanın mülkiyet ilişkilerini değiştirmenin başlıca ve yegâne yolunu açtığı fikrinin haksız olduğunu sergileyen aşikâr bir örnek olmuştur.

Kaynakça

Marx, Karl, "Grundrisse I", *Marx & Engels Collected Works*, Cilt 28, Lawrance & Wishart, Londra, 2010.

Kulak, Önder, "Karl Marx'ta Yabancılaşma, Meta Fetişizmi ve Şeyleşme Kavramları", *Marx ve Sonrası: Marksist Düşünceye Katkılar*, İthaki Yay., İstanbul, 2017.

Marx, Karl, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, İng. çev. Martin Milligan, 2000, url: http://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Economic-Philosophic-Manuscripts-1844.pdf.

Engels, Friedrich, "The Communists and Karl Heinzen", *Marx & Engels Collected Works*, Cilt 6, Lawrance & Wishart, Londra, 2010.

Marx, Karl, "Moralising Criticism and Critical Morality", *Marx & Engels Collected Works*, Cilt 6, Lawrance & Wishart, Londra, 2010.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich, "German Ideology", *Marx & Engels Collected Works*, Cilt 5, Lawrance & Wishart, Londra, 2010.

Marx, Karl, "On Proudhon", *Marx & Engels Collected Works*, Cilt 20, Lawrance & Wishart, Londra, 2010.

"Sınırları içinde emek gücünün alım satımının gerçekleştiği dolaşım veya meta mübadelesi alanı, gerçekten de, insanın doğuştan sahip bulunduğu hakların bir cennetiydi. Burada tek sözü geçen, Özgürlük, Eşitlik, Mülkiyet ve Bentham'dır."

[Karl Marx, *Kapital*]

FERDA YILDIRIM

Faydacılık Eleştirisi Bağlamında Marx'ın Post-Kapitalist Toplum Tasavvurunda Mutluluğun İmkânı Üzerine

Marx'ın faydacılık eleştirisini iki yönlü düşünmek mümkündür. Bunlardan ilki, faydacılığın bireyi dar bir anlamda ele alması, yani onun tüm ilişkilerini fayda ilişkisine indirgemesidir. İkincisiyse, faydacılığın özünde egemen sınıfın çıkarlarını tüm toplumun çıkarlarıymış gibi göstermesi, başka bir ifadeyle kendi kurulumunu meşrulaştırmaya hizmet eden bir ideolojik angajman olmasıdır. Marx'ın eleştirisinin temelinde yer alan bu iki unsur, günümüz tüketim toplumunun temel bir hakikatini gözler önüne sermektedir. Bu hakikat, bireylerin, hangi tür etkinliklerden haz duyup hangi tür etkinlikleri kendi çıkarlarına uygun göreceklerini belirleyen bir politik sistemin gönüllü kulları hâline geldikleri soruşturmasını içerir. Faydacılığın temel ilkesi olan en yüksek sayıda kişiye azamî mutluluk sağlama ilkesi; kamu yararı, genelin mutluluğu, ortak çıkar gibi kavramlara eklemlenerek mevcut toplumsal rejimin baskın karakteristiklerini bireylerin yönelimleri ve tercihleri aracılığıyla meşru kılmıştır. Böylece bireyler, doğru ihtiyaçlarını kendileri belirleyen özgür varlıklar olmaktan çıkarak tüketim kültürünün işletmecileri hâline gelmişlerdir. Bunun sonucunda da hazcılığa dayalı bir mutluluk ahlâkı, verili olanın olumlanmasından öteye gidememiştir. Üstelik verili olan; kamu yararı, ortak çıkar, en yüksek iyi gibi söylemlerle maskelenmektedir. Eleştirel teorisyenlerden Theodor W. Adorno'nun haklı bir şekilde ifade ettiği gibi, burada asıl korkulması gereken "insanın lezzetli bir aylaklığa kapılması de-

ğil, evrensel doğa maskesi altında toplumsalın vahşice yayılmasıdır."[1] Böylece toplumdaki bireyler, birer özne değil de birer müşteri hâline gelmektedirler. Adorno ve Horkheimer, verili olanın kendisini dayatmasının modern dönemde kitle iletişim araçlarıyla gerçekleştiğini savunmaktadırlar. Bu nedenle kitle kültürü kavramını kültür endüstrisi kavramıyla değiştirerek kültür endüstrisinin bireylerin sosyal öznellik kiplerini ne şekilde dönüştürdüğünü göstermeye çalışmışlardır. "Kültür endüstrisinin ürünlerinde insanlar, iyi niyetli bir kolektifin temsilcileri olarak zorluklarla karşılaşırlar ve bu zorluklardan, genele boş bir uyum sağlamayı kabul ederek rahatlıkla kurtulurlar."[2] Adorno açısından böyle bir yaşam, radikal kötülüğün hâkim olduğu mevcut dünyayla uzlaşmak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla, sözü edilen ilişkiler ağının yayılımı savaş ve soykırımlarla zirveye ulaşmaktadır. Bu problemi aşmanın imkânı, insanın tüm yönleriyle gelişiminin sağlandığı bir özgürlükte yatmaktadır. Adorno'ya göre, kötülüğün kaynağı özgürlüğün henüz var olmadığı yanlış bir yaşamdadır, yani bütün kötülüklerin kaynağı özgürlüksüzlüktür.[3] Üstelik bu özgürlüksüzlüğü derinleştiren yanlış hazcılığa dayalı, yanlış ihtiyaçların tatminine dayalı bir mutluluğu hedefleyen faydacı ahlâkın baskın karakterinden söz edilebilir. Tüm bunlardan ötürü, Antik Yunan'dan modern döneme değin hazcılığa dayalı bir mutluluk ahlâkının soruşturulması ve özgürlükle haz arasında kurulan ilişkinin eleştirel bir bakışla incelenmesi, insan doğasının tarihsel koşullarca nasıl dönüştürüldüğünü göstermesi bakımından önemlidir. Bu soruşturma ayrıca, Marx'ın post-kapitalist toplum tasavvurunda bireyin tüm yönleriyle gelişmesinin temel ölçütlerini ve hazza dayalı bir mutluluk etiğinin Marksçı teori açısından kabul edilebilir olmasının nasıl mümkün olduğunu göstermesi bakımından da oldukça belirleyicidir. Bu çerçevede yazıda Antik Yunan'da mevcut olan hazcı yaklaşımlar irdelenmekte, İngiliz faydacılığının önemli isimlerinden Jeremy Bentham ve John Stuart Mill'in hazza dayalı faydacı sistemlerinin ayırt edici yönleri sunulmakta ve Marx'ın özellikle Bentham'ı hedef alarak yaptığı faydacılık eleştirisi üzerinde durulmaktadır.

Felsefe tarihi boyunca çeşitli ahlâk öğretileri, insanın yaşamdaki nihaî amacının ne olduğu sorusuna cevap aramışlardır. Bu soru bir bakıma en yüksek iyinin ne olduğu sorusudur. Mutluluk ahlâkı (*eudaimonia*), mutluluğu en yüksek iyi, ulaşılması gereken nihaî amaç olarak gören öğretidir. Mutluluğa ulaşmanın yolunu hazda gören ve hazzı en yüksek iyiyle, dolayısıyla mutlu-

1 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, çev. Orhan Koçak ve Ahmet Doğukan, Metis Yay., İstanbul, 2017, ss. 163-4.

2 Theodor W. Adorno, *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*, çev. Nihat Ülner, Mustafa Tüzel, Elçin Gen, İletişim Yay., İstanbul, 2007, s. 117.

3 Theodor W. Adorno, *Negatif Diyalektik*, çev. Şeyda Öztürk, Metis Yay., İstanbul, 2016, s. 202.

lukla özdeşleştiren felsefî anlayışsa hedonizmdir. Hedonizm, bir eylemin doğruluğunun veya yanlışlığının o eylemin haz verip vermemesine göre belirlenebileceğini savunur.

Antik Yunan'da hedonizm ilk olarak Kirene Okulu'ndan Aristippos tarafından formüle edilmiştir. Aristippos, insanın doğası gereği acıdan kaçıp hazza yöneldiğini ifade etmektedir. İnsanın doğası gereği acıdan kaçıp hazza yöneldiği savunusu psikolojik hazcılık olarak adlandırılmaktadır. Aristippos'un bu hazcı anlayışına göre, kişiye zevk veren ve onu acıdan uzak tutan anlık ve bedensel hazların niceliği ve yaşanma sıklığı mutlulukla doğru orantılıdır. Başka bir deyişle, Kireneci hedonizmde insan davranışlarının nihaî amacı acıdan kaçıp mümkün olduğunca çok sayıda hazza yönelmektir. Sokratesçi bir okul olmasına rağmen Kirene Okulu'nun Sokrates'in öğretilerini büyük oranda dönüştürdüğü görülmektedir. Hazzın iyi olduğunu savunan Sokrates, en yüksek iyiyi mutlulukla özdeş görmesine rağmen mutluluğu hazla özdeş görmemiştir. Sokrates'in mutluluk ahlâkının temelinde erdem yer almaktadır. Başka bir deyişle, Sokrates'e göre haz iyi olsa bile kendinde bir iyi ya da en yüksek iyi değildir. Kirenecilere göreyse, haz veren her şey iyinin ve mutluluğun ölçütüdür. Kireneciler, sadece dinamik/hareketli hazların varlığını kabul etmektedirler. Arslan'ın da belirttiği gibi, "Aristippos'un hareket noktasını, Herakleitos ve Sofistlerle birlikte her şeyin sürekli bir oluş ve değişme içinde olduğu gözleminin oluşturduğu anlaşılmaktadır."[4] İnsan vücudunda da aynı değişmelerin olduğunu ifade eden Aristippos, insan vücudunda yumuşak duygulanımlara yol açan hareketlerin haz verirken, sert ve şiddetli hareketlerin acı verdiğini ileri sürer.[5] Buradan hareketle Aristippos, bireyin mutluluğunda statik hazların değil, dinamik hazların rolü olduğunu savunmaktadır. Bu nedenle Kireneci hedonizmde, statik olan geçmiş ve gelecek hazlar, ancak şimdiki hazlara katkıları oranında anlamlıdırlar. Söz konusu hedonist öğretide bedensel hazların zihinsel/ruhsal olanlara tercih edilmesi de bundan ötürüdür. Ruhsal hazların geçmiş ve geleceği kapsayarak daha fazla sürekliliği olduğunu ifade eden Aristippos'a göre, yine de anlık olmadıktan ve şimdiki hazzı sağlamadıktan sonra bu tür hazların bir değeri yoktur. "Ruhsal hazlar olsa olsa artık bedensel hazlar olmadığında, örneğin ihtiyarlıkta onların yerine geçen bir telafi olabilirler."[6]

Her şeyin ölçüsünün insan olduğunu savunan Protagoras'ın anlayışının, Aristippos'un ahlâk öğretisinde etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Bireyin algılarını ahlâkın temeline yerleştiren Aristippos'a göre ahlâkî iyi, bireysel hazdan başka bir şey değildir ve bir bireysel haz başka bir bireysel hazla aynı ölçüde iyi ola-

4 Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2006, s. 165.

5 *A.g.e.*, s. 166.

6 *A.g e.*, s. 167.

bilmektedir.[7] Açıkça görülebileceği gibi bu tür bir hazcılık, sahip olduğu öznelci yapısının yanı sıra, her bireyin sadece kendi hazzını maksimize etmesi üzerine kurulduğu için bencil bir karaktere de sahiptir. Anlık bedensel hazları zihinsel hazlardan daha üstün gören Kireneci hedonizmde hazların niteliği arasında da herhangi bir ayrım yapılmamaktadır. Önemli olan, en büyük sayıda anlık ve bedensel hazza ulaşmaktır. Gülenç ve Büyüktuncay'ın da ifade ettikleri gibi, "mutluluğun, duyusal hazlar dolayımıyla toplumsal gerçeklikten anlık kaçış ve anlık keyiflere bağlanması bu tür bir hedonizmin mevcut toplum yapısındaki çelişkilerle uzlaşmasının kanıtıdır. Dünya olduğu gibi kabullenildiğinde bir haz kaynağına dönüşmektedir."[8] Görüldüğü üzere Kireneci öğretinin mevcut toplumsal yapı içerisinde tek tek bireylerin hakikî anlamda mutluluğunu sağlamaya yönelik bir öğreti olamayacağı ortadadır.

Kireneci hedonizmi ciddi bir şekilde dönüştüren ve hazzı sadece niceliğine göre değerlendirmenin yanlışlığını ortaya koyan kişi, Epikouros'tur. Epikourosçu haz tanımının Kireneci haz tanımından en büyük farkı, hazza negatif bir anlamın yüklenmesidir. Epikouros'a göre haz, beden alanında acı çekmemek, ruh alanında da hiçbir huzursuzluk duymamaktır.[9] Her şeyden önce, Epikouros'un hazcılığı da bir yönüyle psikolojik bir hazcılıktır. İnsanın doğası gereği acıdan kaçıp hazza yöneldiğini savunan Epikouros, hazzı mutlu bir yaşamın başı ve sonu olarak görmektedir. Diğer bir deyişle haz, bize neleri seçmemiz ve nelerden kaçınmamız gerektiğini söyleyen şeydir. Bunun yanında Epikouros, mutlu bir hayata ulaşmak için hazzın peşinden koşulması gerektiğini söyleyerek ahlâkî hazcılığı da savunmuştur. Ancak o, her hazzın kendi doğası gereği iyi olmasına rağmen her hazzın erişilmeye değer olmadığını; her acının da kötü olmasına rağmen her acıdan mutlaka kaçınılması gerekmediğini savunmaktadır.[10] Epikouros, hazlar arasında ayrım yaparak ve her hazzın peşinden gidilmeye lâyık olmadığı iddiasını savunarak ahlâkî hedonizmi seçkinci bir tarzda savunmuştur diyebiliriz. Hazları hem bedensel hem de zihinsel/ruhsal hazlar olarak ikiye ayıran Epikouros, zihinsel hazları bedensel olanlara öncelemektedir. Bunun yanı sıra, bazı hazların daha fazla acıya yol açabileceğini; bazı acıların ise daha fazla haz doğurabileceğini ifade etmektedir. Ona göre, uzun zaman katlanılan acının sonucu daha üstün bir haz olursa, o zaman birçok acıyı hazdan üstün tutmak mümkün olabilir.[11]

7 *A.g.e.*, s. 168.

8 Kurtul Gülenç ve Mehmet Büyüktuncay, "Herbert Marcuse'nin Hedonizm Soruşturması Üzerinden Kitle ve İktidar İlişkisini Yeniden Düşünmek", *Doğu Batı*, Sayı 69, Ankara, 2014, s. 190.

9 Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, çev. Hayrullah Örs, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul, 1962, ss. 37-8.

10 *A.g.e.*, ss. 36-7.

11 *A.g.e.*, s. 36.

Hazları dinamik ve statik/durağan hazlar olarak da ikiye ayıran Epikouros, gerçek anlamda hazların statik hazlar olduğunu vurgular. Burada dinamik hazlardan kasıt bedensel olanlar, statik hazlardan kasıtsa ruhsal/zihinsel olanlardır. Epikourosçu anlayışta, hazzın büyüklüğünün son sınırı, acının tamamen ortadan kaldırılmasıdır.[12] Zihinsel/ruhsal hazların bedensel hazlardan daha önemli olması da buradan kaynaklanmaktadır. Geçmiş ve geleceği kapsadığı için etkisi daha fazla süren ruhsal hazlara öncelik veren Epikouros, dinamik hazlarda hazzın süresinin kısalığına dikkat çekmektedir. Bir ihtiyacın karşılanması sırasında ortaya çıkan dinamik haz, o ihtiyacın var olmamasından ya da acı yokluğundan kaynaklanan statik hazdan daha kısa sürelidir. Dolayısıyla Epikourosçu haz, tanımı gereği, beden alanında acının yokluğu ve ruh alanında huzurun sağlanmasıdır, bu da ancak ve ancak statik hazlarla mümkündür.

Daha önce de belirtildiği gibi, Kireneci hedonizmde toplumsal gerçeklik ile barışık anlık keyiflerin baskınlığı söz konusudur. Bu anlayış, "bireyin mutluluğunu dışsal koşullarla, dolayısıyla şansa bağlı etmenlerin olumsallığıyla ve toplumsal koşulların egemen olduğu verili düzendeki asgari imkânlarla koşullar."[13] Epikourosçu hedonizm, mutlu bir hayatın bu tür bir rastlantıya bağlı olmaktan daha fazlası olduğunu açığa çıkarmaya çalışmaktadır. Epikouros, kendi öğretisini, akıl ve düşüncenin temele alındığı ve ölçülülük ilkesine dayalı bir hazcılık olarak tanımlayarak bu öğretinin sınırsız zevk ve eğlenceye dayalı maddî hazcılıktan farkını ortaya koymaya çalışmaktadır.[14] Onun öğretisinde, anlık bedensel hazlar değil, hem geçmişi hem de geleceği kapsayan ruhsal/zihinsel hazlar gerçek hazlardır. Burada Epikouros, bedensel hazların varlığını inkâr etmemekte, onların ancak ruhsal hazlarla anlamlı olduğunu vurgulamaktadır. Epikouros, mutlu bir hayat için, hazzın ancak hem beden hem de ruh dinginliğini birlikte sağlayacak şekilde elde edilmesi gerektiğinin altını çizer.[15] Görüldüğü üzere, Kireneci hedonizmde statik-ruhsal hazlar dinamik-bedensel hazlara katkı sağladıkları ölçüde anlamlıyken, Epikourosçu hedonizmde durum tam tersidir. Epikouros'a göre akıl, ruhsal hazları bedensel olanlara önceleyerek zevklerin sınırlarını belirleyecek ve erdemli bir yaşam sürmeyi sağlayacak olan temel yetidir. Epikouros, bedensel hazların sayısal açıdan sınırının olmadığını, bu yüzden de onları doyurmak için sınırsız bir zamana ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir. İşte akıl, zevklerin sınırlarını belirleyerek sonsuz zaman ihtiya-

12 *A.g.e.*, s. 55.

13 Kurtul Gülenç ve Mehmet Büyüktuncay, "Herbert Marcuse'nin Hedonizm Soruşturması Üzerinden Kitle ve İktidar İlişkisini Yeniden Düşünmek", s. 190.

14 Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, ss. 37-8.

15 *A.g.e.*, s. 36.

cını ortadan kaldırır ve insanlara mükemmel bir hayat sağlar.[16] Haz ile akıl arasında kurulan bu dengeli ilişki, Epikourosçu hedonizm ile Kireneci hedonizm arasındaki temel farkı göstermektedir. Epikouros'a göre bireyin ömrü boyunca kendisi için önemli olan şeyleri düzenlediği unsur rastlantı değil, kendi aklıdır.[17] Ancak Epikouros'un haz ile akıl arasında kurduğu bu ilişkide akıl özerk bir konumda değildir. Epikourosçu hazcılık, "erdemleri kendinde iyi şeyler, amaçlar olarak değil, yalnızca *hazzın araçları* veya onlara özdeş olan şeyler olarak kabul eder."[18] Bu hâliyle akıl, bireyi mutluluğa ulaştıracak davranışı yine verili olan üzerinden seçmektedir. Bu anlayışın izlerini modern dönemde de görmek mümkündür. Tüketim toplumu olarak nitelendirilen modern kapitalist toplumlarda akıl, sınırsız bireysel hazların doyurulmasında işe koşulan bir araç konumuna gelmiştir.

Temel noktalarda birbirlerinden farklılaşmalarına rağmen, hem Kireneci hedonizmin hem de Epikourosçu hedonizmin ortak özelliği, ikisinin de ben merkezli oluşudur. Modern dönemde haz ilkesinin faydalılık ilkesiyle özdeşleşerek bireyselcilikten toplumsalcılığa doğru kaydığı görülmektedir. Hazcılığın modern dönemdeki uzantısı, faydacılık olarak isimlendirilmektedir. Epikourosçu hedonizme dayanan faydacılık, Jeremy Bentham tarafından sistemleştirilip James Mill tarafından geliştirilmiş ve J.S. Mill'in katkılarıyla savunulmaya devam etmiştir. Faydacılıkla beraber, Antik Yunan hazcılığındaki bireysel hazların maksimize edilmesi ilkesi, en çok sayıda kişiye en fazla mutluluğu sağlamak şeklinde tarif edilebilecek fayda ilkesine dönüştürülmüştür.

Faydacılığın öncülerinden sayılan ve belki de faydacılığın klasik şeklini almasını sağlayan isim David Hume'dur. Hume'un ahlâk anlayışı, empirist felsefesine uygun bir seyir izlemektedir. Bir eylemin ahlâkî olarak iyi veya kötü olmasının ölçütü, eylemin sonucunda ortaya çıkacak duygulanıma bağlıdır. Hume'a göre eylemlerin hoş mu yoksa nefret uyandırıcı mı, ya da övgüye değer mi yoksa yergiyi hak eden mi olduğunu belirleyen, erdem ile mutluluğu, erdemsizlik ile de mutsuzluğu özdeş kılarak ahlâkî hüküm vermeyi sağlayan hislerimiz/duygularımızdır.[19] Eylemlerimizin sonucunda ortaya çıkan haz ve acı, eylemlerin ahlâkî açıdan iyi veya kötü oluşunu belirleyen iki temel duygudur. Bu nedenle, Hume'a göre övgüye değer olan şeyi faydalı, yergiyi hak eden şeyiyse faydasız şeklinde

16 *A.g.e.*, s. 59.

17 *A.g.e.*, s. 58.

18 Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4: Helenistik Dönem Felsefesi: Epikurosçular, Stoacılar, Septikler*, s. 139.

19 David Hume, *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*, ed. Charles W. Hendel, The Bobs Merrill Co., Indianapolis, 1985, s. 6.

nitelendirmek mümkündür.[20] Dolayısıyla, Hume'un anlayışında faydalı sıfatıyla nitelenen haz, erdemliliği, faydasız sıfatıyla nitelenen acıysa erdemsizliği ifade etmektedir. Hume'un faydacı anlayışının en belirgin özelliğiyse, fayda prensibinin temelinde duygudaşlığın (*sympathy*) yer almasıdır. Duygudaşlık, her türden eylemin ve tutkunun kendisine göre gerçekleştiği itkidir.[21]

Hume'un erdemleri fayda ilkesine dayandırmasından oldukça etkilenen Bentham, faydacılığı "en fazla sayıda insan için en fazla mutluluğu sağlamak"[22] şeklinde formüle etmiştir. Acıdan kaçıp hazza yönelmenin insanın doğasında yeri olduğunu ifade eden düşünür, bütün insan davranışlarının nihaî amacının hazza ulaşmak olduğunu savunur. Hazzı meydana getirecek olan şeyse, davranışın sonucunda ortaya çıkan faydadır. Kendisi için faydalı olacak şeye yönelen insan, edindiği faydadan haz duyduğu için mutlu olacaktır. Görüldüğü üzere Benthamcı faydacılıkta haz, fayda, mutluluk gibi kavramlar birbiriyle özdeştir. Bentham, bir davranışın ahlâkî bakımdan değerlendirilmesinin tek ölçütünün fayda olduğunun apaçıklığında ısrar eder. Ona göre doğa, insanları iki temel güç olan haz ve acının denetimi altına sokmuştur ve eylemlerin doğru veya yanlış olarak nitelendirilmesi de sadece eylemlerin doğuracağı fayda ve zarara göre yapılabilecektir.[23] Fayda ilkesinin apaçıklığı, haz ve acının gözlemlenebilir oluşuyla ilgilidir. Bu nedenle bu ilke, Bentham açısından davranışların iyi ve doğru, kötü ve yanlış olmasının nesnel ölçütü olması bakımından oldukça önemlidir.

Benthamcı faydacılıkta en fazla sayı için en fazla hazzı ve mutluluğu sağlamak, bireyin faydası ile toplumun faydasını uzlaştırma amacını yansıtan bir ifadedir. Bu anlayış, Antik Yunan'da iki temel hazcı öğreti olan Kireneci hedonizm ile Epikourosçu hedonizmin ben merkezli yapısını değiştirme çabası taşısa da, felsefî ve politik açılardan birçok sorun içermektedir. Marx açısından bu sorunların başında, bireylerin her türden etkinliğinin ve birbirleriyle ilişkilerinin faydalılık ilkesine göre değerlendirilmesi gelir. Marx, faydacılıkta bireylerin her türlü etkinliğinin (konuşma, sevme vb.) faydalılık ilkesine göre bir önemi olduğunu vurgular ve bu nedenle de faydalılık ilişkisini bir tür "sömürü ilişkisi" olarak tanımlar.[24] Marx, burjuvazinin artık özel bir sınıf olarak değil, koşulları tüm

20 *A.g.e.*, s. 12.

21 David Hume, *A Treatise Of Human Nature*, ed. Ernest C. Mossner, Penguin Books, Londra, 1969, s. 412.

22 Jeremy Bentham, "An Introduction to the Principles of Morals and Legislation", *John Stuart Mill and Jeremy Bentham: Utilitarianism and Other Essays*, ed. Alan Ryan, Penguin Books, Londra, 1987, ss. 65-6.

23 *A.g.e.*, s. 65.

24 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, çev. Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez, Evrensel Basım Yay., İstanbul, 2013, s. 354.

toplumun koşullarını belirleyen sınıf olarak ortaya çıktığı sırada, Bentham'ın, faydalılık ilişkisini birey-toplum ilişkisinin temeline yerleştirdiğini ifade eder.[25] Marx'a göre Benthamcı faydacılık teorisi giderek mevcut olanın salt bir savunusuna, var olan koşullar altında insanlar arasındaki şimdiki ilişkilerin en avantajlı ve kamuya en yararlı ilişkiler olduğunu kanıtlama çabasına dönüşmektedir.[26] Marx'ın ısrarla vurguladığı ve post-kapitalist toplum tasavvurunun temeline yerleştirdiği husus, insanın tam gelişimi ve özgürlüğüdür. Benthamcı faydacılık, fayda ilkesini insan doğasının temeline yerleştirmenin yanı sıra egemen sınıfın çıkarlarını meşrulaştırmakta ve bireyin bu çıkarları koruyarak mutlu olacağını varsaymaktadır. Marx'a göre, fayda ilkesi insan doğasına uygulandığında, "bütün eylemler [fayda] ilkesince incelenerek hükme varılmaya çalışıldığında, ilk önce genel olarak insan doğasının, sonra da her tarih çağında değişikliğe uğramış olan insan doğasının incelenmesi söz konusudur."[27] Marx, "Bentham, işini kısa yoldan halleder; en kuru bir saflıkla modern dar kafalıyı, özellikle İngiliz dar kafalısını normal insan olarak alır"[28] diyerek insanın tarihsel bağlamdan (ya da tarihsel doğasından) kopartılmasına karşı çıkar.

Benthamcı faydacılığın egemen sınıfın çıkarlarını meşrulaştırması, ortak çıkar söylemi aracılığıyla gerçekleşir. Faydacılık anlayışında ortak çıkarlar ile bireysel çıkarlar arasında uzlaşmanın sağlanması ilkesi esastır. Bentham'a göre ortak çıkar, bireysel çıkarların bir toplamını ifade etmektedir. Ona göre toplum, üyeleri tek tek bireylerden meydana gelen varsayımsal bir yapıdır.[29] En çok sayıda bireyin en çok sayıda haz elde etmesi, toplumun mutluluğunun gerçekleşmesi anlamına gelmektedir. Toplumdaki tüm bireylerin çıkarlarının aynı anda korunamayacağının farkında olan Bentham için, azamî sayıda kişinin mutluluğunun gerçekleşmesi, fayda ilkesinin işlerliği için yeterli bir ölçüttür. Bir bireyin toplumdaki diğer bireylerin çıkarlarını koruyacak şekilde kendi çıkarını nasıl sağlayacağı hususundaysa Bentham, yasanın gücüne başvurmaktadır. Benthamcı faydacılık anlayışında, her türden ahlâkî ve hukukî yaptırım ancak fayda ilkesine bağlı olarak meşru kabul edilebilir. Bu nedenle ceza ve ödül uygulamasından oluşan bir hukuk sistemini birey ve toplum çıkarlarının uzlaştırılmasının güvencesi olarak gören Bentham, buradan hareketle özel mülkiyeti faydalılık ilkesinin temeline yerleştirir. Ona göre özel mülkiyetin korunması, toplumun genel yararınadır. Özel mülkiyetin korunmasına yönelik yaptırımları

25 *A.g.e.*, s. 356.

26 *A.g.e.*, s. 357.

27 Karl Marx, *Kapital*, Cilt 1, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, Yordam Yay., İstanbul, 2011, s. 589.

28 *A.g.e.*, s. 589.

29 Jeremy Bentham, "An Introduction to the Principles of Morals and Legislation", s. 66.

bu bağlamda ele alan Bentham, yasaların ihlâli durumunda verilecek cezaları fayda ilkesinin bir gereği olarak görür. Burada hukuk, toplumun mutluluğu için bireylerin suç işlemekten kaçınmasını sağlamak zorunda olan bir kurumdur. Bentham'ın anlayışında temel bir problem göze çarpmaktadır. Cezanın kendisi, ortaya çıkardığı sonuç bakımından hazzın karşıtı durumundadır. Bunun farkında olan Bentham, cezanın kendinde kötü olduğunu açık bir şekilde dile getirmektedir.[30] Buna rağmen o, suça yönelik verilecek cezayla ortaya çıkan bir acıyı, genelin faydasını sağlamak koşuluyla olumlamaktadır. Ona göre, cezanın aşırı derecede acıya yol açmaması ve suçun büyüklüğüyle doğru orantılı olması, bir suç için belirlenen cezanın benzer tüm suçlar için de nesnel bir şekilde uygulanması ve suçu önlemede faydası olmayan bir cezanın yürürlüğe sokulmaması gibi ölçütlere uyulduktan sonra cezanın varlığı fayda ilkesiyle çelişmez. Kısacası, Bentham'a göre bireysel acıyı minimize, toplumsal faydayıysa maksimize eden bir ceza hukuku, fayda ilkesinin hedefine ulaşması açısından oldukça önemlidir.

Bentham'ın faydacılığını büyük oranda benimsemekle birlikte onun faydacılığını dönüşüme uğratan ve faydacı felsefenin problemlerini ortaya çıkarmaya çalışan isim, J.S. Mill'dir. Felsefe tarihi boyunca tartışılan "en yüksek iyi" meselesine dikkat çeken Mill, en yüksek iyiyi "en büyük mutluluk ilkesi" olarak faydacılığın temeline yerleştirir. Eylemler, mutluluğu artıran sonuçlar doğuruyorsa doğru, mutluluğun tersi sonuçlar doğuruyorsa yanlıştır diyen Mill'e göre bu tanımda mutlulukla kastedilen, hazzın varlığı ve acının olmaması, mutsuzlukla kastedilense, acının varlığı ve hazdan yoksun olma durumudur.[31] Mill'deki "en büyük mutluluk ilkesine göre (*gerek kendi iyiliğimizi gerek başkalarının iyiliğini düşünürken*) bütün diğer şeylerin kendisine nispetle ve onun hatırı için arzu edilir olduğu son gaye, acıdan mümkün olduğunca azade, zevkte mümkün olduğunca zengin bir hayattır."[32] Mill de tıpkı Bentham gibi, fayda ilkesinin apaçıklığını savunmaktadır. Ona göre fayda ilkesinin ahlâkın nesnel ölçütü olması, tecrübeyle ispat edilebilirdir. Yine Bentham gibi o da, fayda ilkesini en büyük sayıda insana en fazla mutluluğu sağlamak şeklinde ele alarak Antik Yunan hazcılığından ayrılır. Ona göre kamu mutluluğu birey tarafından arzu edilir bir şeydir ve birey kamu mutluluğunun herkes için ortak iyi olduğunu bilir.[33] Mill'in Bentham'dan ayrıldığı en önemli noktaysa, hazlar arasında ayrım yapması ve insana haz veren her şeyi mutluluk olarak görmemesidir. Onun "karnı doymuş

30 *A.g.e.*, s. 97.

31 John Stuart Mill, *Faydacılık*, çev. Şahap Nazmi Coşkunlar, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara, 1946, s. 15.

32 *A.g.e.*, s. 23.

33 *A.g.e.*, s. 61.

bir domuz olmaktansa aç bir insan olmak; doyurulmuş bir aptal olmaktansa doyumsuz bir Sokrates olmak iyidir"[34] sözü de Bentham'la arasındaki bu farkı açıkça ortaya koymaktadır. Mill, hazlar arasında ayrım yaparken bazı hazların daha aşağı, bazılarının daha yukarı olduğunu söyler ve hazlar arasında ayrım yapmanın faydacılıkla uzlaştırılabileceğini savunur.[35] Hazların niceliğinin yanı sıra niteliğinin de önemli olduğun altını çizen Mill, ruhsal/zihinsel hazları bedensel hazlardan daha önemli görmektedir. Ona göre insanlar, sırf erişilmesi kolay olduğu için bazı hazları, değeri daha yüksek olan hazlara tercih etmektedirler. Mill açısından bu durumun nedeni, böyle insanların hazlar arasında doğru tercih yapmalarını sağlayacak yeterli bir eğitime sahip olmamalarıdır.

Mill'in hazlar arasında yaptığı ayrım, Bentham'ın insan doğasını yerleştirdiği dar kalıbı genişletme çabasının bir tezahürüdür. Mill, insanın doğası gereği acıdan kaçıp hazza yöneldiğini savunsa da, insanı sadece bedensel zevkler peşinde koşan bir varlık olarak görme eğiliminin faydacı yaklaşımdan uzaklaştırılması gerektiğinin altını çizer. Bentham, hazlar arasında nitelik farkının değil nicelik farkının önemli olduğunu söylerken, insanın kendisine en fazla haz veren hareketi tercih etmesinin faydacılığın temel ilkesi olduğunu savunur. Bentham, haz peşinde koşmayı ahlâkın temeline oturtarak hiçbir acının hazza tercih edilemeyeceğini, ancak hazlar arasında bir tercih yapılabileceğini savunmaktadır. Alternatif hazlar arasındaki tercihse yalnızca niceliğe göre belirlenebilir. Hazlar arasındaki nicelik farkını matematiksel bir yöntemle hesaplamaya çalışan Bentham, hazların dört temel ölçüte göre hesaplanması gerektiğini vurgular: Yoğunluk (*intensity*), süre (*duration*), kesinlik veya kesin olmayış (*certainty* or *uncertainty*) ve yakınlık veya uzaklık (*propinquity* or *remoteness*).[36] Bentham'a göre bu dört ölçüt, ancak en fazla sayıda insan için bir fayda sağlıyorsa doğru bir hesap ortaya koyar. Bu nedenle hazlar hesaplanırken hazdan elde edilen nicelik, en fazla sayıda kişi için geçerli olmalıdır. Bentham, hazların hesaplanması sırasında ortak faydanın belirlenmesinde bireyler arasında farklılıkların olabileceğini kabul eder. Ancak ona göre bu durum, faydacı hesaplama sisteminin bir kusuru değil, bireyden kaynaklanan bir kusurdur. Ancak Bentham açısından, bireysel kusurları meydana getiren koşullar da hesaplanabilirdir. Birey, bu koşulların farkında olarak sadece haz ve acı hesaplamasına odaklanabilir ve de kendisi ve toplum için faydalı olan eyleme ulaşabilir. Ancak, ortada açık bir şekilde durmaya devam eden sorun, tüm bu ölçütlere rağmen hazların objektif bir şekilde ölçülemeyeceğidir. Ne var ki Bentham, evrensel bir insan doğası varmış gibi ha-

34 Tercih edilen bu çeviri için bkz. Sean Sayers, *Marksizm ve İnsan Doğası*, çev. Şükrü Alpagut, Yordam Yay., İstanbul, 2013, s. 40. Ayrıca krş. Mill, *Faydacılık*, s. 20.

35 John Stuart Mill, *Faydacılık*, s. 17.

36 John Stuart Mill, "An Introduction to the Principles of Morals and Legislation", ss. 86-7.

reket ettiği için, geliştirdiği haz hesaplama sisteminin işlerliğine oldukça güvenmektedir. Bentham'a göre yasalar da bu sistemin düzgün bir şekilde işlemesini sağlayacaktır. Onun açısından yasa koyucular, hazların hesaplanmasında fayda ilkesini gözetenlerdir. Daha önce de değinildiği gibi, yasanın gözetmeye çalıştığı ortak fayda, mülkiyetin korunmasıdır. Başka bir deyişle Bentham, mülkiyetin korunmasını toplumun ortak faydası olarak yorumlamakta ve özel mülkiyetin korunmasına yönelik yaptırımları da tek tek bireylerin fayda ilkesine uymasını sağlamanın aracı olarak görmektedir. Marx, özel mülkiyeti bireyin kendisine yabancılaşması bağlamında ele almaktadır. Ona göre Bentham özgürlük, mülkiyet, eşitlik gibi kavramların ayrılmaz bir parçasıdır:

> Sınırları içinde emek gücünün alım satımının gerçekleştiği dolaşım veya meta mübadelesi alanı, gerçekten de, insanın doğuştan sahip bulunduğu hakların bir cennetiydi. Burada tek sözü geçen, Özgürlük, Eşitlik, Mülkiyet ve Bentham'dır. Özgürlük! Çünkü, bir metanın, örneğin emek gücünün, alıcıları da satıcıları da yalnızca kendi özgür iradelerine bağlıdır. Aralarındaki sözleşmeyi özgür ve hukukça eşit kişiler olarak yaparlar. Sözleşme, içinde iradelerine ortak bir hukuki ifade verdikleri bir sonuçtur. Eşitlik! Çünkü, birbirleriyle yalnızca meta sahipleri olarak ilişki kurarlar ve aralarında eş değerde olan şeyleri değiştirirler. Mülkiyet! Çünkü, her biri yalnızca kendisinin olan şey üzerinde tasarrufta bulunur. Bentham! Çünkü, her ikisi de yalnızca kendi gemisini kurtarmaya çalışır. Bunları bir araya getiren ve aralarında ilişki kuran biricik güç, onların bencillikleri, özel kazançları ve kişisel çıkarlarıdır.[37]

Bu nedenle Benthamcı faydacılıkta insanlar arasındaki ilişkide "herkes kendi çıkarını kolladığından ve kimse başkaları için bir şey yapmadığından, şeylerin önceden kurulmuş uyumunun sonucu olarak ya da her şeye gücü yeten bir Tanrı inayetinin himayesi altında, herkes, yalnızca, onlara karşılıklı avantaj sağlayan, herkes için [fayda]lı, ortak çıkarlara uygun işler yapar."[38] Marx'ın bu ifadelerinden çıkarılacak sonuç, insan doğasının faydacı ahlâk tarafından tek bir ilkeye, fayda ilkesine indirgendiği ve bu indirgemenin kapitalizmin birey anlayışını meşrulaştırdığıdır. Bentham ve Bentham sonrası faydacılık, "tüm mutluluk ve acı konularını eşit saymamızı ve kendimize yakın olanlara ya da hoşlandıklarımıza özel bir önem vermememizi sıkı sıkıya tembihler."[39] Üstelik

37 Karl Marx, *Kapital*, Cilt 1, s. 178.

38 *A.g.e.*, s. 178.

39 Ross Poole, *Ahlak ve Modernlik*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1993, s. 24.

bunu bir tür akılcılıkla yapar. Bentham'ın, hazların ve acıların hesaplanabilir oluşuna yönelik faydacı hesaplama yöntemi, bu akılcılığın bir göstergesidir. Bu yöntemde Bentham, fayda kavramını "yarı-teknik bir terime dönüştürmüştür."[40] "Bunu, bireysel haz ve acı beklentilerinin toplamını ortaya koyma fikrini akla uygun kılmak için tasarlanmış bir tarzda yapmıştır."[41] Bu durumda Bentham'ın faydacılığını piyasa ahlâkı olarak değerlendirmek yanlış olmasa gerek. Günümüz modern toplumlarında da piyasa ahlâkı aklı giderek araçsallaştırmıştır. Bu toplumlarda "akılcı başarı, maksimum verimlilik ve en iyi birim maliyet olarak karşımıza çıkar."[42] Taylor'a göre, yaşamımızı başlı başına yönlendirmesi beklenen bağımsız amaçların faydayı maksimize etme isteminin gölgesinde kalması, araçsal aklın tezahürüdür.[43] Faydacı anlayışın günümüzdeki uzantıları, piyasa ahlâkı olmanın da ötesine geçerek, ortak çıkar veya kamu yararı gibi söylemlerle soykırım ve savaşı ortak iyi olarak sunabilmektedirler. Bu durum, aklın araçsallaşmasının vardığı son noktayı gözler önüne sermektedir.

Marx'ın faydacı teori eleştirisinde asıl hedefinin Bentham olduğu açıktır. Peki, Mill'in faydacılığı ele alış biçimi ve Mill'in yaklaşımı ile Marx'ın teorisi arasında bir uzlaşım olanağından bahsedilebilir mi? Hatırlanacağı üzere Mill, Bentham'ın aksine, hazlar arasında bir ayrım yapmakta ve ruhsal hazları bedensel hazların üstünde görmekteydi. Ancak, Sayers'in de ifade ettiği gibi Mill'in bu yaklaşımı bir seçkinciliktir. Zihinsel etkinlikler ile bedensel etkinlikler arasındaki karşıtlığı ifade eden bir seçkincilik. "Buna karşılık Marksizm, bu etkinlik türlerinin her ikisini de kapsayan çok yönlü insan gelişimi idealini içerir."[44] Marx'ın faydacılık eleştirisinin bir yönünün, faydacılığın insanı dar bir anlamda ele alması olduğu üzerinde durulmuştu. Mill'in faydacılığı, seçkinci bile olsa, Marx'ın eleştirisinin bu boyutunun dışında değildir. Üstelik bu seçkincilikle Mill, Marx'ın da dikkat çektiği üzere, kapitalist toplumun bir hakikatini açık kılar. Sayers bu hakikati şu şekilde ifade eder:

> Mill'in ayrımı toplumsal yaşamın gerçek ve her şeyi kapsayan bir özelliğini yansıtır: Kafa ve kol emeği arasındaki büyük bölünme. Zihinleriyle çalışanlar ve elleriyle çalışanlar, farklı insan grupları, farklı sınıflar olma eğilimi gösterirler. Zihnin kullanılmasını gerektiren çalışma nadiren büyük bedensel çaba gerektirir ve bedensel emek, zihnin çok fazla kulla-

40 Alasdair Mclntyre, *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2001, s. 112.

41 *A.g.e.*, s. 112.

42 Charles Taylor, *Modernliğin Sıkıntıları*, çev. Uğur Canbilen, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2001, s. 12.

43 *A.g.e.*, s. 13.

44 Sean Sayers, *Marksizm ve İnsan Doğası*, s. 23.

> nılmasını nadiren gerektirir. Gerçekten, var olan alternatifler ya zihinsel etkinlik yaşamı ya da bedensel etkinlik yaşamıdır[45]

Marx açısından kapitalist toplum, bireylerin ancak emek gücüne ve metaya göre hareket ederek kendi ihtiyaçlarını karşılayabilecekleri bir toplumdur. Bu durumda, "bir bireyin kendinde birey olarak peşinen sahip olduğu şey bile, toplumun bir ürünüdür ve gerçekleştirilmesi sırasında kendini yine ayrıcalıklı olarak ortaya koymak zorundadır."[46] Birey, "iş bölümüne tabidir ve iş bölümü tarafından tek yanlı kılınmış, sakatlanmış, belirlenmiştir."[47] Sonuç olarak, Bentham insanlar arasındaki ilişkiyi fayda ilişkisine indirgerken ve insanı tarihsel doğasından soyutlarken, Mill de insan etkinlikleri arasında bir ayrım yapmaktadır. Bu da bireyin kendisine yabancılaşmasının başka bir tezahürüdür. Marx işbölümünü, insanın kendi eyleminin kendisine yabancı, karşısına dikilen bir güç hâline gelmesi ve insanın boyunduruk altına alınması olarak görmektedir.[48] Marx'ın tasavvurundaki komünizm, insanın kendine dönüşü ya da kendisiyle yeniden bütünlenmesi, insanın kendisine ve başkalarına yabancılaşmasının aşılmasıdır.[49] Bunun gerçekleşmesi demek, işbölümü tarafından belirlenen bireyin kendi özgürleşmesini sağlaması demektir. Kapitalist toplumda işçinin varoluşu herhangi bir metanın varoluşuyla eşittir ve "işçinin hayatının bağımlı olduğu gerekseme, zenginlerin ve kapitalistlerin kaprisine bağımlıdır."[50] İşçi olarak insan, başkaları karşısında da bu şekilde konumlanır ve kendisine yabancılaşması, başkalarına da yabancılaşması sonucunu doğurur:

> İnsanın kendi emeğinin ürününden, hayat-etkinliğinden, türsel varlığına yabancılaşması olgusunun dolaysız bir sonucu, *insanın insana yabancılaşmasıdır*. İnsan nasıl kendi kendisiyle karşı karşıya geliyorsa, *öteki* insanla da karşı karşıya gelmektedir. İnsanın işiyle, emeğinin ürünüyle ve kendisiyle ilişkisi için geçerli olan, insanın öbür insanla öbür insanın emeği ve emeğinin nesnesi için de geçerlidir. Aslında, insanın türsel özelliğinin kendisine yabancılaştırıldığı önermesi, bir insanın öbürüne ve her ikisinin insanın öz doğasına yabancılaştırıldığı anlamına gelir.[51]

45 *A.g.e.*, s. 52.

46 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 377.

47 *A.g.e.*, s. 337.

48 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 41.

49 Karl Marx, *1844 El Yazmaları*, çev. Murat Belge, Birikim Yay., İstanbul, 2003, s. 110.

50 *A.g.e.*, s. 18.

51 *A.g.e.*, ss. 82-3.

Dolayısıyla, Mill'in birey ile toplum arasında sağlamayı amaçladığı çıkar ortaklığının aslında mevcut düzenin devamını sağlamaya yönelik bir ortaklığa dönüştüğü söylenebilir. Üstelik, tıpkı Bentham gibi Mill de mevcut düzende yaşayan bireyleri eşit sayma dogmasına düşmektedir. Ona göre Bentham'ın savunduğu "herkes bir sayılmalı, kimse birden fazla sayılmamalı" ilkesinden hareket edilmesi gerekir. Mill, ortak çıkara göre hareket etmeyi, yani en büyük mutluluk ilkesinin peşinden koşmayı da bir ödev olarak görmektedir. Bu noktada düşünür, Kantçı ödev ahlâkını yeni bir teorik-pratik bağlama sokmaktadır: Bütün akıl sahibi varlıkların ortak fayda lehine kabul edebilecekleri bir kurala göre davranmak.[52] Dolayısıyla Mill açısından ödev, en yüksek iyi olan mutluluğun peşinden koşmaktır. Bu nedenle o, felsefenin nihaî amacının en yüksek iyiyi belirlemek olduğunu savunarak faydacı öğretisinin ana hatlarını sunmaya başlamaktadır. Ona göre en yüksek iyinin en büyük mutluluk ilkesi olması, ahlâkî davranışların nesnel ölçütünün bu ilkeye göre belirlenmesi anlamına gelmektedir. Ancak Gülenç'in de belirttiği gibi, Marx açısından mutluluk, insanın kendini gerçekleştirme sürecinde ne yeterli bir amaç olabilir ne de eylemlerimizi belirleyen en yüksek iyi olabilir.[53] "Marx için özgürlük olmadan mutluluk etik açıdan kabul edilir olamaz."[54] Aslında Mill'in faydacılığında da, birey ve toplumun ortak mutluluğunun sağlanması bakımından özgürlük önemli bir konuma sahiptir. Fayda ilkesi, bireyin özgürlüğünü gözeterek toplumun genel mutluluğunu sağlamayı amaçlamaktadır. Mill açısından özgürlüğün anlamı, bireyin özgürlüğünün başkasına zarar vermemesi koşulunu şart koşar. Ona göre, bireyi sınırlandırmanın tek yolu, özgürlüğün başkalarına zarar vererek aşırı hâle gelmesidir.[55] Mill'in, bireysel çıkarlarla toplumsal çıkarları uzlaştırmaya çalışırken özgürlüğü işe koşması oldukça önemlidir. Buna rağmen Mill'in felsefesinde, "bireyin çıkarı ile kamusal yararın çatıştığı durumlarda hangisine öncelik verileceği hususu kapalı kalmıştır. O sadece, söz konusu çatışma halinde bireyin kendi çıkarlarından fedakârlık yapması gerektiğini öğütlemekle yetinir."[56] Bireyin kendi çıkarlarından vazgeçmesinin arkasında yatan saik, genelin faydasını gözetme ilkesidir. Bu tür bir özgürlük, Marx'ın rastlantısal birey dediği bireyin özgürlüğüdür aslında. Diğer bir deyişle, bireylerin yaşam koşulları kendi belirlenimiyle değil, içinde yer aldıkları sınıfın rastlantısallığı sonucunda oluşmuştur. Bu nedenle onlar aslında daha az özgürdürler, çünkü büyük ölçüde nesnel güçlere tâbîdirler.[57] Marx'a göre,

52 John Stuart Mill, *Faydacılık*, s. 90.

53 Kurtul Gülenç, *Marksizmde Ahlak Tartışmaları: Adalet, Özgürlük, Mutluluk*, Tekin Yay., İstanbul, 2016, s. 174.

54 *A.g.e.*, s. 174.

55 John Stuart Mill, *Özgürlük Üstüne*, çev. Alime Ertan, Belge Yay., İstanbul, 2000, s. 21.

56 Doğan Özlem, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, İnkılâp Yay., İstanbul, 2004, ss. 67-8.

57 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 76.

kişisel çıkarın ortak çıkarlara dönüşmesinin temelinde, bireyin kişisel davranışının kaçınılmaz olarak nesneleşmesi vardır. "Belirli, iradeye bağımlı olmayan üretim biçimleri çerçevesinde, daima yabancı, sadece tek tek bireylerin değil, onların toplamından bile bağımsız pratik güçler insanların üzerinde konumlanmışlardır."[58] Mill, her bireyin gerek bedensel, gerekse zihinsel ve ruhsal bakımlardan, kendi sağlığının asıl bekçisinin yine kendisi olduğunu vurgulamaktadır.[59] Aslında Marx ve Mill'in bu ifadelerini yan yana düşündüğümüzde, Mill'in Marksist teori açısından önemli bir gerçeği gözler önüne serdiğini görmekteyiz: İnsan, nicelik bakımından yüksek hazların peşinden koşacak bir doğaya sahip değildir. "Mill, her bireye aktif, yaratıcı ve tek başına dönüşümü sağlayıcı ve ayrı bir kimlik sahibi olarak değer atfederek klasik faydacılığın insan doğası kavramını yeniden şekillendirmeye çalışmıştır."[60] Sonuç olarak, Mill'in anlayışında insan, nicelik bakımından düşük olsa da nitelik bakımından yüksek hazları da tercih edebilen ve böylece kendini gerçekleştirmeye çalışan özgür bir bireydir. Ancak, daha önce de üzerinde durduğumuz gibi, Mill, bedensel ve zihinsel hazları birbirine karşıt olarak görmekte ve zihinsel hazları öncelemektedir. Oysa Marx, ihtiyaçlar ile etkinlikler arasında niteliksel ayrım yapmadığı bir insan gelişimi anlayışını savunmaktadır. Bunun yanı sıra Mill, Bentham'a oldukça yakınlaşarak ortak fayda uğruna bireyin özgürlüğünün ve sahip olduğu potansiyellerin, bireyden bağımsız pratik güçlerce konumlandırıldığını göz ardı etmektedir. Ancak, bütün bu ortaklaşmalara rağmen Mill, "insan doğasıyla ve insanın potansiyellerini geliştirmesiyle ilgili olarak, Marksizmin de altında yatan faydacı olmayan belirli bir düşünce çizgisinin en iyi açıklamalarından birini sunar."[61]

Mill, insanın kendini geliştirmesi, kendi potansiyellerini gerçekleştirmesi konusunda eğitim ve bilimden oldukça umutludur. Düşünür hem aşağı hazları hem de yukarı hazları tecrübe eden bireylerden daha eğitimli olanın hangi hazzın daha yüksek olduğunu ayırt edebileceğini savunur. Mill'e göre, hayatı "az memnunluk verici" yapan başlıca sebep, düşünsel kültürün eksikliğidir.[62] Düşünür, bu eksikliği gidermenin yolunu kültürel ilgilerde ve yeter derecede eğitim almakta görür ve bunları yapan insanın, hem kendi menfaatine hem de kamu menfaatine uygun olanı isteme kabiliyetine sahip olabileceğini savunur.[63] Marx, kapitalist toplum tarafından belirlenmiş bir eğitimin insanın kendini

58 *A.g.e.*, s. 211.

59 John Stuart Mill, *Özgürlük Üstüne*, s. 25.

60 John Gray, "John Stuart Mill: Liberalizmin Krizi", *Siyasal Düşüncenin Temelleri*, der. Brian Redhead, çev. Gonca Bayraktar, ed. Hikmet Özdemir, Alfa Yay., İstanbul, 2001, s. 204.

61 Sean Sayers, *Marksizm ve İnsan Doğası*, s. 23.

62 John Stuart Mill, *Faydacılık*, s. 27.

63 *A.g.e.*, ss. 27-8.

gerçekleştirmesini mümkün kılacağını düşünmez ve *Komünist Manifesto*'da şu soruları sorar: "Peki, sizin eğitiminiz de toplumca belirlenmiş değil mi? Onu da içerisinde eğitim yaptığınız toplumsal ilişkiler, toplumun okul vb. aracılığıyla yaptığı dolaysız ya da dolaylı müdahale belirlemiyor mu?"[64] Marx, eğitimi de kapitalizmin ideolojik kurumu ve aygıtı olarak görmektedir. Bundan dolayı o, eğitimi verecek kişinin de eğitimini sorgular. Ona göre eğitime dair materyalist öğreti, koşulların insanlar tarafından değiştirildiğini ve eğitmenin kendisinin de eğitilmesi gerektiğini unutur.[65] Marx'ın bu görüşlerinden de hareketle diyebiliriz ki, Mill'in anlayışının bu noktadaki sorunlu yanlarından biri, eğitimi mutlu bir hayatın garantisi olarak görmesidir. İkincisiyse, bu anlayışın içten içe mevcut toplumdaki sınıfsal ayrıma hizmet etmesidir. "Ona göre, kültürlü ve eğitimli olanlar toplumun sadece daha mutlu ve daha talihli kesimi olmakla kalmayıp, bütünüyle –ahlâksal ve toplumsal olarak– üstün bir gruptu."[66]

Görüldüğü gibi, Marx'ın kapitalist toplum eleştirisi her yönüyle özgürlük problemiyle ilişkilidir. Brenkert'ın da ifade ettiği üzere, Marx'ın kapitalizmi mahkûm edişinin temelinde bir özgürlük etiği vardır.[67] Diğer bir deyişle Marx, kapitalizme bu toplumsal sistemde yaşayan insanlar tam anlamıyla özgür olmadıkları için itiraz eder.[68] Faydacılık, bu bağlamda, insanın tam gelişiminin sağlanmasının temel ölçütlerini göstermede başarısız olmuştur. Faydacılığın "en yüksek sayıda kişiye en büyük mutluluğu sağlama" ilkesi, Marx'ın eleştirdiği kapitalist toplumda ancak mevcut düzeni meşrulaştırma aracı olarak işleyebilir. Dolayısıyla faydacı ahlâkın mutluluk söylemi, çoğu zaman içi boş bir söyleme dönüşmektedir. Marx için, bireylerin özgün ve özgür gelişiminin boş bir söylem olmadığı yegâne toplum, komünist toplumdur.[69] Marx'ın post-kapitalist toplum tasavvurundaki özgürlük anlayışının mutlulukla buluşturulması bu bakımdan oldukça önemlidir; çünkü onun anlayışında gerçek birey, bedensel ve zihinsel hazlar arasında ayrım yapmaya zorlanmayan, yabancılaşmadan kurtulmuş bireylerdir. Onun tasavvurundaki post-kapitalist toplumda insan, "kendisine tam dönüş yapacak ve özgürlük ile zorunluluk arasındaki kavga çözüme kavuşacaktır."[70]

Marx'ın özgürlük anlayışından hareket eden Herbert Marcuse, özgürlük ile hedonizm arasında bir bağ kurarak hedonizmi Marx'ın sistemiyle uzlaştırmaya

64 Karl Marx, *Komünist Manifesto*, çev. Nail Satlıgan, Yordam Yay., İstanbul, 2010, s. 37.

65 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 15.

66 Sean Sayers, *Marksizm ve İnsan Doğası*, s. 47.

67 George Brenkert, *Marx'ın Özgürlük Etiği*, çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1998, s. 121.

68 *A.g.e.*, s. 121.

69 Karl Marx ve Friedrich Engels, *Alman İdeolojisi*, s. 379.

70 Karl Marx, *1844 El Yazmaları*, s. 111.

çalışmaktadır. Marcuse bunu, Marx'ın mevcut toplum eleştirisi üzerinden yapmaktadır. Ona göre mevcut toplum, bireylerin ihtiyaç ve kapasitelerinin değil, sermaye birikimi ve meta üretiminin temele alındığı ilişkilerce düzenlenmiştir ve bu durum tersine çevrilmedikçe insanlar doğal-toplumsal konumlarına geri dönemeyeceklerdir.[71] Marcuse, bu durumun açmazlarını aşabilmenin imkânını Hegel'in mutlulukçuluk eleştirisiyle bulmaya çalışır. Ona göre, tarihsel ilerleme uğruna mutlulukçuluğa savaş açan Hegel, mutlulukçu ilkeye karşı çıkmaz. Ancak bununla beraber Hegel, Marcuse'ye göre, belirli mutlulukların genelin mutsuzluğuna yol açtığını ve bu durumda mutluluğun belirli çıkarları karşılamaya indirgenerek irrasyonel bir ilke içerdiğini vurgular.[72] Görüldüğü üzere Marcuse, hedonizmi Hegelci felsefe temelinde ele alarak toplumsallığa dayalı bir aklı bireyin özgürleşmesinin anahtarı olarak görür. Ancak burada akla biçilen rol, burjuva idealizmindekinden farklı olarak, akıl uğruna hazların izole edilmesi anlamına gelmez. Bu tarz bir izolasyonda soyutlamaya dayalı bireysellik, somut bireyi yok saymaktadır.[73] Dolayısıyla, Marcuse'nin hedonizm anlayışı; bireylerin ihtiyaç ve kapasitelerinin değil, sermaye rejimi ve meta üretiminin temele alındığı ilişkilerce düzenlenen toplumlarda ortaya çıkan sınırsız ve duyusal hazlara dayalı hedonizm anlayışı ile bireyin somut gerçekliğinin akla kurban edildiği anlayışın karşısında yer almaktadır.

Sonuç olarak, Marksçı teori açısından hazza dayalı doğru bir mutluluk anlayışının imkânının Marx'ın özgürlük anlayışından geçtiğini söyleyebiliriz. Marx'ın düşüncesinde sıklıkla vurgulanan husus, insanın tam gelişimi ve özgürlüğüdür. Böyle bir özgürlükte birey doğru ihtiyaçlarını karşılayabilmekte ve bireyselliği faydacı-ideolojik yanılsamalar altında yok olmamaktadır. Kapitalist toplum ise bu tarz bir özgürlüğe engel teşkil etmektedir. Bu nedenle Marx'a göre faydacı mutlulukçu teoriler, deyim yerindeyse kapitalistin sözcüleri gibi, bireyin tüm yönleriyle gelişimini kavrayamamakta ve mevcut toplumdaki egemen sınıfın çıkarlarına hizmet etmektedirler. Dünyanın şâhit olduğu iki dünya savaşını ve yaşanan soykırımları düşündüğümüzde, ortak faydayı sağlama ilkesinin otoriter ve totaliter rejimlerin mazeretine kolaylıkla dönüşebildiğini görürüz. Bu toplumlarda hazzın niceliğini ve niteliğini belirleyense kitle iletişim araçlarıdır. Bu araçlarla bireyler, kendilerine verili bir haz anlayışıyla mevcut sisteme uyum sağlayarak onun devamını sağlarlar. Bu uyum, alternatif hazlar arasında yapılacak tercihi belirlemenin yanı sıra, tüketim çılgınlığını bireyin temel ihtiyaçları gibi sunmayı da içermektedir. Dolayısıyla günümüz tüketim toplumunun

71 Herbert Marcuse, "On Hedonism", *Negations: Essays in Critical Theory*, Mayfly, Londra, 2009, s. 123.

72 *A.g.e.*, s. 120.

73 Herbert Marcuse, "On Hedonism", s. 119.

bireyleri, aslında kültür endüstrisinin birer ürünüdür. Marksçı bakış açısıyla değerlendirmek gerekirse, böyle bir toplumda yaşayan bireyin eyleminin nesneleştirilmesi ve meta düzeninin paydaşı olması söz konusudur. Tüm bunlardan ötürü, Marx'ın özgürlük anlayışının hazcılıkla uzlaştırılması, bahsi geçen uyumu bozmanın imkânını sunması açısından oldukça önemlidir.

Kaynakça

Adorno, Theodor W., *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*, çev. Nihat Ülner, Mustafa Tüzel, Elçin Gen, İletişim Yay., İstanbul, 2007.

Adorno, Theodor W., *Negatif Diyalektik*, çev. Şeyda Öztürk, Metis Yay., İstanbul, 2016.

Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2006.

Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefe Tarihi 4: Helenistik Dönem Felsefesi: Epikurosçular, Stoacılar, Septikler*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2008.

Bentham, Jeremy, "An Introduction to the Principles of Morals and Legislation", *John Stuart Mill and Jeremy Bentham: Utilitarianism and Other Essays*, ed. Alan Ryan, Penguin Books, Londra, 1987.

Brenkert, George, *Marx'ın Özgürlük Etiği*, çev. Yavuz Alogan, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1998.

Epikür, *Mektuplar ve Maksimler*, çev. Hayrullah Örs, Remzi Kitabevi Yay., İstanbul, 1962.

Gray, John, "John Stuart Mill: Liberalizmin Krizi", *Siyasal Düşüncenin Temelleri*, der. Brian Redhead, çev. Gonca Bayraktar, ed. Hikmet Özdemir, Alfa Yay., İstanbul, 2001.

Gülenç, Kurtul ve Büyüktuncay, Mehmet, "Herbert Marcuse'nin Hedonizm Soruşturması Üzerinden Kitle ve İktidar İlişkisini Yeniden Düşünmek", *Doğu Batı*, Sayı 69, 2014.

Gülenç, Kurtul, *Marksizmde Ahlak Tartışmaları: Adalet, Özgürlük, Mutluluk*, Tekin Yay., İstanbul, 2016.

Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, ed. Ernest C. Mossner, Penguin Books, Londra, 1969.

Hume, David, *An Inquiry Concerning the Principles of Morals*, ed. Charles W. Hendel, The Bobs Merrill Co., Indianapolis, 1985.

MacIntyre, Alasdair, *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2001.

Marcuse, Herbert, "On Hedonism", *Negations: Essays in Critical Theory*, Mayfly, Londra, 2009.

Marcuse, Herbert, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, Beacon Press, Boston, 1966.

Marx, Karl ve Engels, Friedrich, *Alman İdeolojisi*, çev. Tonguç Ok ve Olcay Geridönmez, Evrensel Basım Yay., İstanbul, 2013.

Marx, Karl, *1844 El Yazmaları*, çev. Murat Belge, Birikim Yay., İstanbul, 2003.

Marx, Karl, *Kapital*, Cilt 1, çev. Mehmet Selik ve Nail Satlıgan, Yordam Yay., İstanbul, 2011.

Marx, Karl, *Komünist Manifesto*, çev. Nail Satlıgan, Yordam Yay., İstanbul, 2010.
Mill, J. Stuart, *Faydacılık*, çev. Şahap Nazmi Coşkunlar, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara, 1946.
Mill, J. Stuart, *Özgürlük Üstüne*, çev. Alime Ertan, Belge Yay., İstanbul, 2000.
Özlem, Doğan, *Etik-Ahlâk Felsefesi,* İnkılap Kitapevi Yay., İstanbul, 2004.
Poole, Ross, *Ahlak ve Modernlik*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul, 1993.
Sayers, Sean, *Marksizm ve İnsan Doğası*, çev. Şükrü Alpagut, Yordam Yay., İstanbul, 2013.
Taylor, Charles, *Modernliğin Sıkıntıları*, çev. Uğur Canbilen, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2001.

BU SAYIYA KATKIDA BULUNANLAR

Siyaveş Azeri Eylül 2018'ten beri Université de Lorrain-Archive Henri Poincaré'de araştırmacı olarak çalışan Siyaveş Azeri, doktorasını 2008 yılında Kanada'da University of Ottawa'da yaptı. Aynı okulda okutman olarak çalıştı. 2011 ile 2013 yılları arasında Kanada'da, Queen's University'de doktora sonrası çalışması yaptı. Kasım 2013-Ocak 2017 arasında Mardin Artuklu Üniversitesi, Felsefe Bölümünde, 679 sayılı KHK ile atılana kadar, görev yaptı. 2017-2018 arasında bir yıl Ecole Normale Supérieure-Paris'te araştırmacı olarak çalıştı. Birçok uluslararası dergi ve kitapta makaleleri yayımlanan Azeri, İngiliz Empirizmi, Kant felsefesinde transendental olan, Marksçı materyalizm ve diyalektik, Vygotsky psikolojisi ve bilinç kavramının yanı sıra siyaset felsefesi ve siyasal İslam üzerine de çalıştı. Hâlen Marxçı bir epistemoloji eleştirisiyle ilgili projesini sürdürmektedir.

Nefise Barak 1992 yılında doğdu. 2014 yılında MSGSÜ Felsefe Bölümü'nden mezun oldu ve yüksek lisansa başladı. 2015-2016 yılında Johannes Gutenberg Üniversitesi'nde misafir öğrenci olarak bulundu. 2017 yılında *Immanuel Kant'ta Eleştiri ve Diyalektik* teziyle mezun oldu. On dokuzuncu yüzyıl Alman felsefesi üzerine çalışmaktadır.

Arif Çağlar İstanbul Üniversitesi, ETH, Zürih Üniversitesi ve Freie Universitaet Berlin'de fizik, matematik, felsefe, tarih, sosyoloji ve siyaset okumuş, İTÜ'de ve MSGSÜ'de toplumbilim ve felsefe dersleri vermiştir.

Sercan Çalcı 1985 yılında İzmir'de doğdu. Siyaset felsefesi, ontoloji, süreç felsefesi, ekoloji ve müzik felsefesi üzerine yazıyor, bu alanlarda kitap ve makale çevirileri yapıyor. Doktora çalışmalarına MSGSÜ Felsefe Bölümü'nde devam ediyor.

Ersin Vedat Elgür 1977 doğumlu, Dicle Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde Öğretim Görevlisi. NotaBene Yayınları'nın editörlüğünü de yapan Elgür düşünceyle ilgili serüvenini *Kampfplatz* Dergisi, Karaburun Bilim Kongresi ve çeşitli dergilerde yayımladığı yazılar ile editörlük yaptığı kimi kitaplarda sürdürmektedir.

Kağan Kahveci İTÜ'de iki sene mühendislik okuduktan sonra GSÜ Felsefe Bölümü'nden lisansını aldı. Aynı üniversiteden *Aristoteles'ten Cusalı Nicholas'a Sonsuzluk Anlayışı* başlıklı yüksek lisans teziyle mezun oldu. Şu an Mimar Sinan Üniversitesi'nde, Hegel'in ve Quentin Meillassoux'nun mutlak kavrayışları üzerine doktora tezi yazmaktadır. Ayrıca çeşitli yayınevleri için serbest çevirmenlik ve editörlük yapıyor.

Sezer Karagöz Türkiye'de Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde lisans eğitimini ve Almanya'da Friedrich Alexander Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde yüksek lisans eğitimini tamamladı. *FelsefeLogos*, *Praksis* ve *Kampfplatz* gibi dergilerde İngilizce ve Almanca dillerinden çevirileri yayımlandı. Siyaset ve hukuk felsefesiyle Kant, Alman İdealizmi ve Marx üzerine çalışmalarını sürdürüyor.

Eyüp Ali Kılıçaslan 1967 İstanbul doğumlu. İlk, orta ve lise öğrenimini Edirne'nin Keşan ilçesinde tamamladı. Felsefe alanında lisans, yüksek lisans ve doktora derecelerini ODTÜ'den aldı. 2000-2006 yılları arasında Dicle Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde görev yaptı. 2006 yılından beri Ankara Üniversitesi DTCF, Felsefe Bölümü'nde görev yapmaktadır.

Önder Kulak 1986 yılında İstanbul'da doğdu. Lisans eğitimini Maltepe Üniversitesi, yüksek lisans eğitimini Sussex Üniversitesi ve doktora eğitimini Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümlerinde tamamladı. Marksizm, Frankfurt Okulu ve felsefe tarihine dair kitapları, çeşitli dergi, gazete ve internet portallarında yazıları ve çevirileri, derleme ve çeviri kitapları, editörlükleri, ortak kitap projelerinde çalışmaları bulunmaktadır.

Çağatay Özyürek Orta Doğu Teknik Üniversitesi Uluslararası İlişkiler Bölümü'nden 2017 yılında mezun oldu ve aynı yıl Felsefe Tarihi yan dal programını tamamladı. Hâlen Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde yüksek lisansına devam etmekte olup Georg Lukács, toplumsal varlığın ontolojisi ve siyaset felsefesi üzerine çalışmalarını sürdürmektedir.

Saffet Murat Tura 1955 yılında Akyazı'da doğdu. 1980 yılında Cerrahpaşa Tıp Fakültesi'nden mezun oldu. Bir süre fizyoloji üzerine çalıştıktan sonra 1986 yılında İstanbul Tıp Fakültesi'nde psikiyatri uzmanlığını tamamladı. Analitik yönelimli psikoterapi üzerinde çalışmalar yaptı. 1990 yılında İmago Psikoterapi Merkezi'ni kurdu. Yurtiçinde ve yurtdışında bilimsel çalışmalarının yanı sıra felsefe ve politika konularında yazıları yayımlandı.

Sevinç Türkmen Lisans, yüksek lisans ve doktora eğitimini Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde tamamladı. Hâlen aynı bölümde öğretim üyesi olarak ça-

lışmaktadır. Ekoloji felsefesi ve siyaset ontolojisi alanlarında çalışmalarını sürdürmektedir. *Aşkın Ontolojisi: Spinoza'yla Bir Yürüyüş* adlı kitabı 2018 yılında yayımlanmıştır.

Iraz Yaşar Ankara Gazi Üniversitesi Felsefe Grubu Öğretmenliği'nden mezun oldu. Yüksek Lisansını Maltepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde yaptı. *Camus'nün Başkaldıran İnsanı ve Sivil İtaatsizlik* başlıklı teziyle yüksek lisans derecesini aldı. Hâlen Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde *Bilinçdışı Kavramının Felsefi Temelleri* üzerine doktora çalışmalarını sürdürmekte ve Şişli Terakki Lisesi'nde Felsefe Öğretmenliği yapmaktadır. Ağırlıklı olarak Alman İdealizmi, Alman Romantizmi, Schopenhauer ve Nietzsche üzerine çalışmaktadır.

Ferda Yıldırım 15 Temmuz 1989 yılında doğmuştur. 2011 yılında Ankara Üniversitesi Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenliği lisans programından, 2016 yılında Mardin Artuklu Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde yüksek lisans programından mezun oldu. Hâlen MSGSÜ Felsefe Bölümü'nde doktora eğitimi almakta ve Mardin Artuklu Üniversitesi'nde Araştırma Görevlisi olarak çalışmaktadır.

YAZARLARA

Öteki Baykuş: Felsefe Yazıları Dergisi yılda üç kez yayımlanan hakemli bir dergidir. Yayın Kurulu tarafından Danışma Kuruluna iletilmesi uygun görülen yazılar, değerlendirilmek üzere iki hakeme gönderilir. Her iki hakemin de hakkında olumlu görüş bildirdiği yazılar yayımlanır. Yayın Kurulu hakem raporları doğrultusunda yazarlardan bazı düzeltmeler yapmasını isteyebilir. Değerlendirme sonucunda iki hakemden biri tarafından olumsuz görüş bildirilmesi durumunda yazı üçüncü bir hakeme gönderilir ve üçüncü hakemin bildireceği görüş belirleyici olur. Yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlara aittir.

Yazı Kuralları

Yazılarınızın derginin belirlediği formata uygun olması için hazırlık aşamasında aşağıdaki kurallara uymanızı rica ederiz.

1. Gönderilecek yazılar Word programında, Times New Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1.5 cm satır aralığında yazılmış olarak, e-posta yoluyla (otekibaykusdergisi@gmail.com) iletilmelidir. Ayrıca sayfanın alt, üst, sol ve sağ kenar boşluklarının 2.5 cm olarak belirlenmesi gerekmektedir.
2. Gönderilen yazıların daha önce başka bir dergi veya kitapta yayımlanmamış olması ve başka bir yayının değerlendirme sürecinde olmaması gerekir.
3. Yazarların 100 kelimeyi geçmeyen akademik özgeçmişlerini yazılarıyla birlikte göndermesi beklenmektedir.
4. Metnin içindeki alıntılarda ve vurgulu ifadeler için çift tırnak, alıntının içindeki alıntılarda tek tırnak kullanılmalıdır. Dört satırdan uzun alıntılar tırnak kullanılmadan ve (soldan 1 cm.) girintili paragraflarla verilmelidir.
7. Yazıda kullanılan alt başlıklardan ve girintili paragraflarla verilen alıntılardan sonra gelen ilk paragraf için girinti bırakılmamalıdır.
8. Dipnotlar ilgili sayfanın alt kısmında verilmelidir.

Kaynak Gösterme Biçimi

Kaynak gösterimi için dipnot kullanılmalı ve yararlanılan kaynaklar yazının sonundaki kaynakça bölümünde alfabetik sırayla listelenmelidir.

Kaynakça

Kaynakçada yazarın soyadı ve adı (bu sırayla ve virgülle ayrılarak) yer almalıdır.

Nussbaum, Martha, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

Vattimo, Gianni, "Gadamer and the Problem of Ontology", *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, yay. haz. Jeff Malpas, Ulrich Arnswald ve Jens Kertscher, The MIT Press, Cambridge ve Londra, 2002.

Dipnotlarda Kaynak Gösterme Biçimi

i) Dergiden makale

Ludwig Wittgenstein, "Causes and Effect: Intuitive Awareness", *Philosophia*, Sayı 6, 1976, ss. 409-25.

ii) Derleme kitaptan makale

Karl Ameriks, "The Critique of Metaphysics: Kant and Traditional Ontology", *The Cambridge Companion to Kant*, yay. haz. Paul Guyer, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, ss. 249-79.

iii) Kitap

Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth Century Thought*, çev. David E. Green, Columbia University Press, New York, 1964.

Aynı makale veya kitap kaynak gösteriliyorsa, ilk geçtiği yerde yukarıda açıklandığı şekilde, sonrakilerde ise yazarın adı, eserin adı ve sayfa numarası verilir: Charles Taylor, *Hegel*, s. 6.

Eğer üst üste iki dipnotta aynı eser kaynak gösteriliyorsa, ikinci dipnotta yazarın ve eserin adları tekrarlanmaz:
A.g.e., s. 8.

Bu Sayıya Katkı Verenler

Arif Çağlar
Sercan Çalcı
Saffet Murat Tura
Ersin Vedat Elgür
Kağan Kahveci
Eyüp Ali Kılıçaslan
Sezer Karagöz
Siyaveş Azeri
Iraz Yaşar
Sevinç Türkmen
Çağatay Özyürek
Nefise Barak
Önder Kulak
Ferda Yıldırım